A Bruce Jacob Collection 1/1 A

1458 (Loc. A 27/3 ; c.

Jacob, Benno 1862-1945, Rabbiner AR-Z.488 2118

1. Eschelbacher, Rabbi Dr.M. "Benno Jacob (1862-1945) Centenary of his birth" AJR Information London Sept.1962 newsp.art. 1p with photo

2. Jacob, Benno "The First and Second Commandments" Judaism Vol.13 No.1 Winter 1964 p.3 reprint 16p

3. Jacob, Benno "Miscellen zu Exegese, Grammatik und Lexikon" Goettingen Febr.1898 Zeitschr f alttest. Wissenschaft Jg.18 II 1898 p.287 Photokopie 10p

4. "Gefänignispfarrer und Rabbiner" Diskussion mit

1.Name 2.Rabbiner Jacob

2.Karte

2.Karte Jacob, Benno, Rabbiner AR-Z.488
C.Schmidt Im deutschen Reich XXV.Jg. 2118
Nr.1 Berlin Januar 1919 p.18 Photokopie 3p
5. Ueber Dialekte Dortmund 11.3.1919 Jeshurun
p.323 Photokopie 2p
6. Jacob, B. und Michel, W. "Prinzipielle Bemerkungen zu einer zionistischen Schrift" Der Morgen 1927
p.527 Photokopie 13p
7.-16. Buchbesprechungen von Benno Jacobs Buch "Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch" Photokopien
7. Meinhold, J. Deutsche Literaturztg 1916 8.Juli
Sp.1271 2p
8. Allgeier, Arthur Theologische Revue No.7/8 1917
Sp.160 2p
3.Karte

3.Karte Jacob, Benno, Rabbiner AR-Z.488
2118

9. in Monatsblaetter f d kath. Religions-unterricht Heft 1 1917 1p
10. Herrmann, J. Literarisches Zentralblatt f Deutschland n.d. 2p
11. Samuel, S. n.p. p.773 4p
12. Dienemann, Dr., Rabbiner, Ratibor n.p. p.282 3p
13. Koenig, Bonn Exegetische Theologie n.d. p.225 2p
14. Karte B.Hoffmann Berlin 5.3.1916 1p
15. Brief Nathan Porges, Wuerzburg 11.11.1921 2p
16. Karte Adolf Posnanski Wien 2.11.20 (?) 1p

17.-29. Buchbesprechungen von Benno Jacobs Buch "Auge um Auge" Photokopien

17. Levinger, Wilhelm, Bayerische Isr.Gemeindeztg.

4.Karte

4.Karte Jacob, Benno, Rabbiner AR-Z.488
VII Jg.Nr.4 Muenchen 15.2.1931 2p 2118

18. Jeremias Deutsche Literaturztg. 3.Folge 2.Jg. Heft 23 7.6.1931 1p Fragment
19. Halevi, Perez Deutsche Isr.Ztg. 12.6.1931 p.3 1p
20. Carlebach, Joseph Der Israelit Frankfurt/M. 18.6.1931 No.25 p.1 3p
21. Goldmann, Felix, Leipzig C.V.Ztg. 25.1.1930 3p
22. Fink, Emanuel Mitteilungen der Steinthal-Loge 1931-1932 Nr.6 2p
23. Haenel, Muenster Theol.Literatur-Blatt Leipzig No.22 24.10.1930 p.338 2p
24. Eschelbacher, M. Der Morgen 6.Jg. 2.Heft 1930 p.209 2p

5.Karte

5.Karte Jacob, Benno, Rabbiner AR-Z.488

25. Brief A.Buechler London 17.2.1930 2p 2118

26. Karte U. Cassuto Florenz 21.3.1930 1p

27. Brief Emanuel Fink Hamburg 11.7.1921 2p

28. Theologie der Gegenwart Heft 11 1930 p.311 2p

29. The Jewish Quarterly Review Jan.1931 1p

30. Buchbesprechung von Benno Jacobs Buch "Biblische Sintfluterzählung" n.p. p.507 2p

31.-33. Buchbesprechungen von Beno Jacobs Buch "Das erste Buch der Tora" Photokopien

31. Closen, Gustav E. Res Bibliographica Vol.XVII 1936 p.104 13p (p.116 fehlt)

32. Robinson T.H. The Expository Times Vol.46 1934/35 p.284 1p

6.Karte

6.Karte Jacob, Benno, Rabbiner AR-Z.488

33. Beer, G. Orientalische Literaturztg 2118
1935 No.10 Sp.618 1p Fragment

34. Buchbesprechung von Benno Jacobs Buch "Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri"
W. Bacher, Budapest in Orientalische Literaturztg.
1909 No.6 Sp.268 2p

35.,36. Miscellaneous
35. Erwiderungen in Monatsschrift 55.Jg. 1911 p.112
5p
36. Karte Israel Levy Paris 12.2.1907 1p

37. 1 Schriftseite ohne Quelle 1p

zu 3.-37.: List of Reviews Benno Jacob by Dr. Eric I. Lowenberg (?) Brookline Feb.2, 1975 Photokopie
2p

7.Karte

7.Karte Jacob, Benno, Rabbiner

38. ""Die Judenbuche" "Eine jüdische Studie" Dortmund Juni 1931 Masch.Schr 23p

1898 ZAW, Vol 18

Göttingen, Febr. 1898

Miscellen zu Exegese, Grammatik und Lexicon.

Von B. Jacob in Göttingen.

1.

Jes. 7, 25.

„Mit Pfeilen und Bogen wird man dorthin kommen, denn Dornen und Disteln wird das ganze (Flach-)Land sein; und alle Berge, welche mit der Hacke behackt zu werden pflegen, dahin wird man nicht kommen aus Furcht vor Dornen und Disteln (לא תבוא שם יראת שמיר ושית) und es wird zur Trift für den Ochsen sein und zum Tummelplatz für das Schaf". —

Es ist unmöglich hier einen Sinn hineinzubringen. Wären Dornen und Disteln so abschreckend, dass um ihretwillen ein Ort von jedermann gemieden würde, so wäre gar keine Bodencultur möglich. Und man kommt ja doch dahin! Nämlich einerseits die Bogenschützen andrerseits die Herden, zu denen doch Hirten gehören. Örtern, die niemand betreten mag, werden ganz andere Schrecken beigelegt als Dornen und Disteln. Auch alle Conjecturen sind verfehlt, denn die Stelle erklärt sich auf die leichteste Weise. Alles wird mit einem Schlage klar, wenn wir sagen:

יראת שמיר ושית ist die Sense oder die obengenannte Hacke, das Beil oder ein ähnliches eisernes Ackergerät (der Schrecken der Dornen und Disteln).

Diese glückliche Erklärung hätte längst bekannt sein müssen, denn sie ist sehr alt. Sie ist deutlich ausgesprochen im Talm. jer. Nasir, letzter Satz. Dort wird gefragt, ob unter מורה das Schermesser zu verstehen sei und inwiefern das Wort mit ירא zusammenhänge א"ר ינאי כתיב וכל ההרים אשר במעדר יעדרון לא תבוא שם יראת שמיר ושית מה הדין תיורא[1] דחיל מן הדין פרולא אף הדין מערא דחיל מן הדין פרולא.

R. Janai sagte: s. Jes. 7, 25 wie die Dornen sich fürchten vor dem Eisen, so fürchtet sich das Haar vor dem Eisen.[2]

In demselben Sinne stand יראה sicherlich Sir. 23, 19 ὀφθαλμοὶ ἀνθρώπων ὁ φόβος αὐτοῦ = עיני אנוש יראתו.

Im Neuhebr. heisst יראה geradezu der Götze, der Fetisch, das Amulet, Sanh. 64a 106a הוציא יראתו מחיקו. d. h. entweder der Schrecken des Verehrers oder das, womit man feindseliges abhält und schreckt vgl. Gen 31, 42 פחד יצחק. Es ist indessen nicht zu verschweigen, dass hierbei vielleicht umgekehrt griechischer Sprachgebrauch eingewirkt hat, wie es nicht selten ist, dass bibl.-hebr. Wörter durch den Einfluss besonders natürlich des Aramäischen, aber auch des Griechischen und Lateinischen bestimmte Bedeutungsveränderungen erleiden, wenn es auch immer beweisend bleibt, dass sich gerade יראה dazu schickte. Über die Personification des Φόβος s. Dieterich Abraxas 1891 S. 87. Φόβοι = Gespenster S. 89. So will D. in ψ 91, 5 in φόβος νυκτερινός (פחד לילה) ein „Nachtgespenst" sehen.[3]

Jedenfalls ist hiermit eine crux interpretum beseitigt und z. B. daraufhin Kautzsch[26] § 118 l zu cassieren.

[1] d. i. Dorn. So lese ich statt בִּיוּרָא (Samen).

[2] Dass LXX מורה Ri 13, 5. 16, 17; 1 S 1, 11 mit σίδηρος übersetzt, braucht nicht aufzufallen, denn so auch גרזן Dt 20, 19 und חרב Job 5, 20. 15, 22. 39, 22; s. auch Passow s. v.

[3] Wenn LXX v. 6 מִדֶּבֶר באפל יהלך übersetzt ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, so glaube man nicht, sie haben דָּבָר gelesen oder, was in gr. Hdschrr. häufig, versäumt πρᾶγμα in πρόσταγμα aufzulösen, sondern πρᾶγμα heisst Zauber, wie πρᾶξις Zauberrezept. ישוד καὶ δαιμονίου = (שֵׁד).

Zu וכל ההרים אשר במעדר יעדרון sei noch bemerkt, dass der Ausdruck sprichwörtlich geworden zu sein scheint. Denn er tritt mitten in einem ganz prosaischen Zusammenhang auf Pea 2, 2 וכל ההרים אשר במעדר יעדרון א"ע"פ שאין הבקר יכול לעבור בכליו הוא נותן פאה לכל.[1]

2.

Ez. 4, 10 f. 1 Chr. 9, 25 (12, 22) u. ä.

Der Prophet soll sich Brot bereiten und es 390 Tage auf der Seite liegend essen; „und die Ration in der du es essen sollst: ein Gewicht von 20 Sekel auf den Tag מעת עד עת תאכלנו, und Wasser mit Zumessung sollst du trinken 1/6 Hin מעת עד עת תשתה. Dies wird übersetzt: von Zeit zu Zeit (z. B. Siegfried bei Kautzsch, Arnheim bei Zunz.) 1 Chr. 9, 25 werden die levitischen Tempelwachen bestimmt. ואחיהם בחצריהם לבוא לשבעת הימים מעת אל עת עם אלה. Kautzsch: „ihre Brüder aber in ihren Dörfern hatten jeweilen für sieben Tage hereinzukommen, um sie zu unterstützen."

Auch hier verhilft die Kenntnis des neuhebr. Sprachgebrauchs zur Ermittlung des richtigen Sinnes. Im Talmud ist מעת לעת (z. B. Nidda 1, 1) eine häufige Redensart und bedeutet: von (einem bestimmten) Augenblick (eines Tages) bis zu demselben Augenblick (des folgenden Tages) = 24 Stunden lang.

Darnach ist Ez. 4, 10f. so zu verstehen: die Ration soll 20 Sekel resp. 1/6 Hin betragen ליום „auf den Tag".

[1] Dergleichen findet sich öfter z. Beza 20b והביא כל צאן קדר aus Jes. 60, 7 und damit hätte Büchler: Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels Wien 1895 S. 115 auf das einfachste Schürer widerlegen können, der II 213 aus Bikkurim 3, 3 הפחות הסגנים הגזברים יוצאים לקראתם schliessen will, dass es mehrere Seganim gegeben habe.

Dies aber bedeutet einen Kalendertag, der, wann man auch angefangen hat, am Abend resp. Morgen zu Ende ist, oder auch nur den Tag im Gegensatz zur Nacht.[1] Darum wird hinzugefügt מעת עד עת = volle 24 Stunden z. B. von 10 Uhr Vorm. bis morgen 10 Uhr Vorm.

1 Chr. 9, 25 ist zu übersetzen: „Ihre Stammesbrüder aber (die momentan nicht zum Dienste erforderlich waren, hielten sich auf) in ihren Dörfern; (gewärtig) anzutreten[2] zum Dienst von sieben Tagen zu 24 Stunden mit jenen (alternierend)". d. h. der Dienst einer Levitenabteilung dauerte 7×24 Stunden, so dass er mit dem „Glockenschlage" aufhörte, mit dem er begonnen hatte. Aus 2 Chr. 23, 8 באי השבת עם יוצאי הש' die zum Wochendienst antretenden mit den abtretenden wird dies bestätigt und aus Thos. Succa 4, 24 erfahren wir, dass z. B. für die Priesterabteilung die Ablösung nach dem Mussafopfer stattfand.[3]

Eine Verkürzung des Ausdrucks scheint 1 Chr. 12, 22 vorzuliegen. כי לעת יום ביום יבאו täglich zur selben Stunde traten sie vor David an (zur Waffenübung, zum Exercieren unter ihm).

Auch im Biblischen ist עת immer ein fixierter Zeitpunkt vgl. bes. בעת מחר und עתה. Ein Wort für Stunde und Minute, um einen Tagespunkt genau anzugeben, giebt es doch nicht. Erst Thos. Ber 1, 3 lesen wir: Ein Tag = 24 Stunden (שעה), שעה = 24 עונה, עונה = 24 עת, עת = 24 רגע.

Die ähnlichen Verbindungen sind ähnlich zu erklären. מערב עד ערב Lev. 23, 32 heisst: von der Abenddämmerung bis zur (nächsten) Abenddämmerung. So wie Nu. 30, 15

[1] Daher die Sätze מקצת היום ככולו; הימים = ימי חייך, כל ימי חייך אף הלילות

[2] בא und יצא sind technisch.

[3] cfr. Joseph. c. Ap. II 108 mediante die.

ואם החרש יחריש לה אישה מיום אל יום heisst: wenn der Mann dazu stillgeschwiegen hat von heute auf Morgen, so heisst ψ 96, 2 בשרו מיום ליום ישועתו (1 Chr. 16, 23 מיום אל יום) nicht: von Tag zu Tag = jeden Tag, sondern: den ganzen Tag.

Est. 3, 7. Im ersten Monat d. i. der Monat Nissan im zwölften Jahre des Königs warf Haman das Los מיום ליום ומחדש לחדש d. h. von einem Tag auf den anderen und von einem Monat auf den anderen. Wir müssen uns diese am Neujahrstage vorgenommene abergläubische Manipulation folgendermassen denken. Es war ein bestimmtes Loszeichen festgesetzt, sagen wir: das Ziehen eines gewissen Stäbchens aus mehreren. Darauf wurde vor jedesmaligem Ziehen ein Tag des Monats genannt und so der Reihe nach die Tage (bis zum 13.) und der Reihe nach die Monate, bis Zeichen und vorhergenanntes Datum zusammentrafen.

Was מעת אל עת (לעת ψ 96 u. Chr. Est. verrät späte Zeit) für den Tag, das ist für das Jahr מימים ימימה Ex. 13, 10. Ri. 11, 40, 21, 19; 1 S. 1, 3, 2, 19. So ist auch מעולם עד עולם von dem einen Weltalter zu „dem" andern zu verstehen und die Conception von zwei Äonen עולם הזה und עולם הבא ist als biblisch auch sprachlich erwiesen, wenngleich auch die Idee unzähliger Äonen biblisch ist.

Die Übersetzung von Zeit zu Zeit ist einer der häufigen Fälle einer Irreführung durch den deutschen Sprachgebrauch, dem sich hier ganz von selbst der hebräische zu fügen schien.[1]

Durch den hebr. Ausdruck lernen wir auch einen entsprechenden syrischen besser verstehen. Die Phrase ـجـ ܒ

[1] Ebenso sind Ausdrücke wie מיד אל יד, מפנים אל פנים, מגוי אל גוי u. a. zu erklären, es handelt sich zunächst nur um zwei nicht um eine unendliche Reihe.

[illegible] findet sich z. B. bei Aphraates de paschate dreimal Parisot 522, 20 in der Vergleichung der Passion mit entsprechenden jüdischen Gebräuchen [illegible] P: annuis vicibus, Bickell: von Zeit zu Zeit. Es ist nicht klar, ob hier nach Hebr. 10, 3 vom alljährlichen Versöhnungsfest die Rede; dann übersetzt P. richtig, B.'s Übersetzung ist jedenfalls falsch. 537, 9 von der Bestimmung des Ostertages: [illegible] 22. [illegible] .... [illegible] Hier übersetzt B. richtiger: von Anfang zu Ende. P. falsch: singulis annis, quotannis.

3.

ψ 58, 9.

כמו שבלול תמס יהלך נפל אֵשֶׁת בל חזו שמש.

אשת kann hier nicht Weib heissen. Nicht nur der st. c. wäre auffallend, sondern das Wort nach נפל überflüssig. Vielmehr liegt hier ein unerkanntes Wort vor und das Wörterbuch ist mit einer neuen Vocabel zu bereichern. אשת = Maulwurf, bekannt in der Sprache der Mischna s. Levy u. Kohut, syrisch [illegible]. So fasst es schon der Talmud auf Moed K. 6b מאי אישות . . . בריה שאין לה עינים s. ψ 58, 9. Ebense Targum אשותא und mit diesem Worte giebt Onk. תנשמת Lev. 11, 18 wieder. Der Parallelismus bestätigt es. Die „Frühgeburt des Maulwurfs" scheint uns allerdings grotesk, aber vielleicht schrieb man die (Schein-) Blindheit des Maulwurfs einem (regelmässigen) abortus zu oder נפל und אשת sind coordiniert oder 'נ ist als Glosse zu dem unverstandenen 'א hinzugefügt worden. Dies letztere ist am unwahrscheinlichsten, denn man hat wohl das Wort immmer gekannt.

Zu vocalisieren wäre wohl אֱשֶׁת. Hängt אשת mit תנשמת auch etymologisch zusammen?

4.

ψ 102, 8.

שקדתי וָאֶהְיֶה כצפור בודד על גג

Ich wache und bin wie ein Vogel, der einsam sitzt auf dem Dache. — Dies ist äusserst matt und man emendiert allgemein ואהמה o. dgl. Dies wird aber bedenklicher, wenn wir Ez. 2, 10 lesen קִנִים והגה וָהִי, auch hier glaubt man emendieren zu müssen in נְהִי. Wenn wir aber diese beiden Stellen zusammenhalten, so scheint es richtiger, ein eigenes Verbum היה wimmern, schreien anzunehmen, so dass ψ 102 zu übersetzen ist: ich wache und wimmere wie ein Vogel, der verlassen auf dem Dache sitzt.. Nun erst ist das Bild lebendig und treffend. הִי ist das Nomen dazu aus הָיִי. Dieses Verbum glaube ich auch in Jes. 26, 17 zu finden: wie die Schwangere, die dem Gebären nahe ist, kreisst und schreit (תזעק) in ihren Wehen, so schrieen (הָיִינוּ) wir vor dir; (auch) wir waren schwanger, haben gekreisst, haben gleichfalls geboren — Wind! Nur so ist der Vergleich in allen Punkten (Schwangersein, Kreissen, ächzend Schreien) durchgeführt.

Vielleicht liegt das Wort auch Hiob 3, 16 vor כנפל טמון לא אהיה כעללים לא ראו אור: wie eine verscharrte Frühgeburt hätte ich nie den ersten Schrei gethan, wie Kinder, die das Licht nie sahen (d. h. totgeborene).

Noch öfter mag dieses היה (ein tonmalendes Wort cfr. אהה) verkannt sein.

5.

ψ 111, 10.

ראשית חכמה יראת יהוה

Der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht. So wird der Vers stets anstandslos übersetzt und ist beliebt als Motto und Inschrift über Schulen und dgl. Dennoch unter-

liegt diese Übersetzung schweren Bedenken. יראת י״י ist die Respectierung Gottes als des Heiligen und Gerechten, mit dessen Vorstellung schlechtes Vorhaben sich nicht verträgt. Daher heisst es vorzugsweise Meiden des Bösen begründet auf dem Vermögen, Gutes und Böses d. h. das mit dem Gedanken an die sittliche Erhabenheit Gottes (ירא את) Verträgliche und Unverträgliche zu unterscheiden. Wie kann nun solche Gottesfurcht Anfang der Weisheit sein? Die Weisheit kann wohl der Anfang der Gotteswerke sein (Spr. 8, 22) oder identisch mit der Gottesfurcht (Hiob 28, 28) aber anstatt des Anfanges sollte die Gottesfurcht eher das Ende der Weisheit heissen. Nun ja, das heisst es auch hier. ראשית heisst öfter das Erste, Beste, Vorzüglichste (wie ראש); auch ראשית בכורים heisst: von dem, was frühzeitig reif wird (בכורים) das Vorzüglichste, nicht das erste Beste, sondern das Erste das Beste. Demnach ist zu übersetzen: das Beste an der Weisheit (ihre edelste Frucht) ist Gottesfurcht. Diese Erklärung ist auch ganz im Geiste der Bibel. Alle Wissenschaft und Weisheit hat nur Wert, insofern sie Sittlichkeit erzeugt, als religiöse Ethik.

Wenn man dagegen Spr. 9, 10 תחלת חכמה יראת י״י einwendet, so scheint hier einer der nicht unerhörten Fälle vorzuliegen, wo ein Späterer die seltene Bedeutung eines Wortes verkannt und es missverständlich in ein angebliches Synonym umgesetzt hat[1].

Das Beste hiess ראשית wahrscheinlich auch Sir. 11, 3 μικρὰ ἐν πετεινοῖς μέλισσα — καὶ ἀρχὴ γλυκασμάτων ὁ καρπὸς αὐτῆς קטנה בעוף דבורה — ראשית ממתקים פריה.

[1] Nachträglich ersehe ich, dass Steinthal (zu Bibel u. Religionsphilosophie II 205) ψ 111, 10 ebenso auffasst. Spr. 9, 10 übersetzt er Princip (ἀρχή) Ziel, Zweck „was auch durch den Parallelismus des Verses gefordert wird.“

6.

Ex. 9, 14f.

über כי עתה (כי או)

Der Ankündigung der siebenten Plage, des Hagels, geht eine Rede Gottes voraus, welche Socin bei Kautzsch folgendermassen übersetzt:

v. 14. Denn diesmal will ich alle meine Plagen dich selbst, deine Höflinge und Unterthanen fühlen lassen (כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך) damit du erkennst, dass es keinen giebt, wie ich, auf der ganzen Erde! v. 15. Eben hätte ich meine Hand ausrecken (כי־עתה שלחתי) und dich und deine Unterthanen mit der Pest zu Grunde richten können, so dass du weggefegt worden wärest (ותכחד) von der Erde . . . . . . ich werde aber morgen einen sehr grossen Hagelschlag niederfallen lassen . . . .

Dies ist ganz unverständlich. In demselben Atem werden alle Plagen angekündigt und dennoch nur ein Hagelschlag angedroht und gesandt! Vergebens bemüht sich Dillm. einen Sinn in dieses Stück hineinzubringen und muss schliesslich zu der so geläufigen aber auch so häufig trügerischen Auskunft einer Quellenscheidung seine Zuflucht nehmen. Wellh. gar hält v. 14 für eine auf Missverständnis beruhende Variation von v. 15. Aber es ist alles in bester Ordnung, wenn man mehrere Missverständnisse der Kritiker und Übersetzer aufklärt.

Hierzu ist zunächst eine Untersuchung über כי עתה erforderlich.

Diese Doppelpartikel wird — wo sie nicht getrennt als „denn nun“ zu übersetzen ist, — gebraucht, um den Folgesatz einer bedingten Annahme einzuführen. 31, 42 לולי אלהי אבי היה לי כי עתה ריקם שלחתני 43, 10 לולי התמהמהנו כי עתה שבנו זה פעמים Nu. 22, 29 לו יש . . . כי עתה הרגתיך . . . 22, 23.

לא (l. לוא) שמרת כי עתה 1 S. 13, 13 אולי נמתה כי עתה הרגתיך הכין Hiob 6, 3 לו ישקל כי עתה יכבד. Der Vordersatz, den wir hier immer mit לו oder לולי (אולי) eingeführt sehen, kann auch die Form einer Frage haben, die leicht in einen Satz mit לו oder לולי umgesetzt werden kann Hiob 3, 13 מדוע ומה לא (=לו) תשא כי 7, 21 קדמוני (=לולי ק׳) כי עתה שכבתי מי הוא (=לו) יריב עמדי כי עתה 13, 19 עתה אשכב. Der Vordersatz kann auch mit אם beginnen Hiob 8, 6 אם זך וישר אתה כי עתה יעיר. Durch die besondere Form des Folgesatzes veranlasst steht für כי עתה : כי אם 1 S. 25, 34 לולי מהרת כי אם נותר.

In demselben Umfange wie כי עתה wird כי אז gebraucht 2 S. 2, 27 לולי — כי אז 19, 7 לו — כי אז Hiob 11, 15 אם — כי אז [1] 22, 26 אם — כי אז. Häufiger nur אז 2 R. 5, 3 אחלי — אז ψ 119, 5. 6 אחלי — אז 13, 19 להכות (?לו הכית) — אז כי אז 119, 92 לולי — אז Jes. 58, 14 אם — אז Sprr. 2, 5 Hiob 9, 30f. dgl.; Jes. 58, 8 כי — אז ψ 124, 3 לולי — אזי.

Endlich findet sich ebenso כמעט und ψ 73, 2 כאין.

Wenn die Folge nicht mehr eintreten kann, so steht in der Apodosis stets das Perf. z. B. Gen 43, 10 hätten wir nicht gezögert, so wären wir schon zwei Mal zurückgekehrt. Ebenso steht im Vordersatz das Perf., wenn die Bedingung verpasst ist. Dagegen steht das Impf. (oder präsentisch-futurische Participalconstruction) wenn Vorder- oder Nachsatz etwas Mögliches oder sogar Wünschenswertes bezeichnen und dies immer bei אם (und כי).

Demnach stehen an unserer Stelle Ex. 9 כי v. 14 und כי עתה v. 15 in Relation.

2) Wir nennen die 10 Wunderzeichen Plagen und indem wir das Wort מגפות gleichfalls damit übersetzen, schleicht sich der Irrtum ein, dass mit כל מגפותי die 10 „Plagen" gemeint seien. Aber dies ist falsch. Die 10 Wunder heissen מופתים, אותות, מכות aber niemals מגפות. Dieser Plural kommt überhaupt nur an dieser Stelle vor. מגפה heisst der tötliche Stoss, כל מגפותי alle d. i. die sich auf alle erstreckenden tötlichen Stösse von mir. cfr. עברות.

3) Alle Plagen sind für Ph. zwar lästig aber sie treffen ihn nicht persönlich an Leib und Leben (אל לבך). Er bekommt die Macht Gottes nicht an sich selbst zu fühlen (בעבור תדע) und das geschieht, damit er mit vollem Bewusstsein die göttlichen Machtbeweise mit ansehe (למען הראותך את כחי) und davon erzählt werde.

Nunmehr können wir übersetzen:

v. 14. Wenn ich bereits diesmal alle meine Todesschläge an dich selbst, deine Diener und dein Volk austeilen wollte, damit du fühlest, dass niemand mir gleich ist in der ganzen Welt, v. 15. so reckte ich meine Hand aus und schlüge dich und dein Volk mit Verderben (= plötzlichem Tode) und du würdest vertilgt sein von der Erde. Allein um deswillen lasse ich dich (bis zum letzten Acte) leben, damit du meine Macht mit ansehest und man erzähle u. s. w.

1 S. 14, 30 Kittel bei Kautzsch: „wie viel mehr (אף כי לו) wenn die Leute von der heimlichen Beute, die sie gemacht haben, heute tüchtig gegessen hätten — so aber (כי עתה) ist die Niederlage unter den Philistern nicht gross geworden." Das kann Jonathan nicht gesagt haben, denn wenn die Leute sich sogleich über die Beute hergemacht hätten, um zu schmausen, so wären die Philister inzwischen längst über alle Berge. Jon. will sagen: wenn mein Vater mit seinem Verbot auch das Essen von ein wenig Honig am Wege verbieten wollte, so hat er damit Unheil über das Volk gebracht. „Ja! wenn die Leute sogleich von der gemachten Beute förmlich Mahlzeit gehalten hätten, (אכול

[1] Diese Stelle fehlt in der neuen Concordanz von Mandelkern; dies ist bis jetzt der erste Fall, den ich bemerkt habe. Weniger erhebliche Druckfehler sind nicht selten.

אבל) dann wäre die Niederlage nicht gross geworden," (wie sie in Wirklichkeit war). — —

Wie ist übrigens dieses בי או בי עתה zu erklären? Ewald 8[8] 358a übersetzt es mit ja dann, Ges.-Kautzsch[26] § 148d 159ee ebenso oder: ja gewiss! sie betrachten also עתה als das wesentliche. König Syntax 415m dagegen: „der durch affirmierendes כי angezeigte Ruhepunkt der Gedankenbewegung ist durch ein beigefügtes עתה scharf fixiert."

Wenn wir aber fanden, dass ganz in derselben Bedeutung wie כי או, כי עתה ein במעט gebraucht wird, so dürfte das כי als ein losgelöstes כ zu betrachten sein. Im Talmudischen ist diese Loslösung sehr gewöhnlich כי שושן wie Susa, בי מתניתן wie unsere Mischna, בי הרדי (gleichsam) zusammen. Auch in der Bibel findet es sich öfter (s. Mandelk. s. v.). Das 'ב von כמעט ist das כ einer Vergleichung, welche völlige Gleichheit ausdrückt und besonders zur Bezeichnung von Verhältnis- und Massbestimmungen gebraucht wird z. B. כאחר, daraus ist das „temporale" 'כ zu verstehen. Diese Bedeutung hat auch das כי in כי או = כאו, כי עתה = כעתה. Es bezeichnet das völlige Zusammenfallen von Bedingungen und Folge durch das 'כ der Identität. Diese Verbindungen sind so constant, dass sich niemals כעתה und באו selbst finden aber auch niemals כי מעט für כמעט.

7.

Die Aussprache der Segolate.

ZAW 1897 S 95, 1 ist ein Beispiel angeführt, wie ein Midrasch erst durch die Aufmerksamkeit auf die einsilbige Aussprache der Segolate verständlich wird. Es giebt aber auch in der Bibel selbst Stellen, deren rhetorische Absicht erst dadurch verständlich wird.

Es würde hier zu weit führen, die literarische Einheit und Eigenart von Dt 28 nachzuweisen. Sicher ist u. a. die

Absicht, durch die verschiedenen Formen der Alliteration, Assonanz, des Reimes, des schema etymologicum zu wirken. v. 20. את המארה ואת המהומה ואת המגערת v. 22 כשדפון וכירקון אך עשוק וגזול .29 בשגעון וכעורון ובתמהון לבב .28 ;בתרחר ובתרב לשמה ולמשל .36 על הברכים ועל השוקים .35 רק עשוק ורצוץ .33 ולשנינה .53. 55. 57 מצור ומצוק.

v. 22. wo sich solche Effecte häufen, lesen wir: יככה יי בַּשַּׁחֶפֶת וּבַקַּדַּחַת וּבַדַּלֶּקֶת. Sollten die Worte so gelesen werden, wie wir es gewöhnt sind, dann hätten die Worte, um den beabsichtigten Effect hervorzubringen, geordnet sein müssen: בַּשַּׁחֶפֶת וּבַדַּלֶּקֶת וכקרחת; aber man sprach βašaḥáft uβaqadáḥt uβadaláqt.

Ein anderes Beispiel ist Jos 22, 22 in einer mit höchstem Pathos vorgetragenen Beteuerung אל אלהים יי אל אלהים יי וג' אם בְּמֶרֶד אם בְּמַעַל lies: mard-maʿl, wobei zu beachten, dass das ע in מעל ein dem 'ר nahekommendes غ ist (مغل) auch בשדפון וּבַיֵּרָקוֹן las man: βašiddafon uβajirraqon.

Nochmals זְכֶר לְדָבָר.

Zu meiner Erklärung der talmudischen Phrase אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר להזכיר, welche ich in dem Excurse zu gegeben habe, (ZAW XVII 72f.) hat Bacher (ibid. XVIII 83ff.) das Wort ergriffen, um sie als unnötig und misslungen nachzuweisen und die alte Erklärung wieder zur Geltung zu bringen. In dankenswerter Weise hat er sämtliche Stellen (46) aus der tannaitischen Literatur im Wortlaut aufgeführt und besprochen. Ich habe zunächst anzuerkennen, dass er meine Sammlung erheblich bereichert hat um 8 Stellen, nämlich seine Nummern 4. 13. 19 (aber = 37 bei mir resp. Weiss) 25. 27. 32. 33. 41. Die letzte Stelle war nur aus Versehen bei mir ausgefallen.

Seine Beweisführung kann mich indessen nicht überzeugen. Ich hatte mir eine ausführliche Begründung versagen zu müssen geglaubt als von der gegenwärtigen Aufgabe zu weit abliegend, aber behauptet, dass meine Erklärung sich aus einer Untersuchung aller Stellen ergebe, die ich kenne und davon kann man sich jetzt, nachdem alle diese Stellen und noch mehr im Wortlaut vorliegen, erst recht überzeugen.

Bacher behauptet mit den Früheren, die Phrase bedeute: obgleich für die These (דבר) kein vollgültiger Beweis (ראיה) vorhanden sei, so sei doch ein Merk- und Denkzeichen, ein Mnemonikon für sie vorhanden. Ich übersetzte: so wird sie (in einer nichthalachischen Stelle der Bibel) als thatsächlich vorhanden (und darum unbestreitbar)

genannt, angeführt, citiert (זכר = Citat) Der Unterschied ist der, dass nach Bacher für die These ein Beweis überhaupt nicht vorhanden ist, nach mir etwas, was den Beweis ersetzt und aufwiegt.

Ich glaube, dass meine Erklärung logisch, sprachlich und sachlich die richtigere ist.

Vor allem ignoriert Bacher den Vordersatz: Obgleich kein Beweis vorhanden ist .... Zu diesem Vordersatz erwarten wir mit Notwendigkeit einen Nachsatz des Inhalts: so werden wir doch durch etwas entschädigt, was denselben Dienst leistet. Das aber ist ein Mnemonicon keinesfalls. Das Bedürfnis des Tannaiten geht nicht dahin, die These zu behalten, sondern sie bewiesen zu sehen. Dieses Bedürfnis befriedigt das Mnemonicon nicht und wir können keine Logik erkennen in einem Satze: obgleich ich die Sache nicht technisch beweisen kann, so habe ich doch ein Mittel sie mir zu merken. Wohl aber wird das Beweisbedürfnis durch das Citat befriedigt. Für den juristischen Beweis (ראיה) tritt die geschichtliche Nachweisung (זכר) ein.

Die Construction זכר ל׳ in der Liturgie spricht gleichfalls nicht dagegen, denn Bacher selbst constatiert, dass in ihrem Sprachgebrauch זכר und זכרון promiscue auftreten und זכר in זכרו לברכה allerdings eine andere Bedeutung als die von ihm angenommene habe.

Sachlich aber ergiebt die Betrachtung der einzelnen Stellen das Ungenügende der bisherigen Erklärung. Bacher selbst gesteht, dass nicht immer deutlich zu erkennen sei, warum der betreffende Bibeltext nicht als vollgültige Beweisstelle, als ראיה betrachtet wurde. In der That kann es oft einen schlagenderen Beweis gar nicht geben, z. B. wo es sich um Feststellung und Rechtfertigung eines Sprachgebrauchs handelt No. 2. 3. 4. 6. 7. 11. 21. 22. 26. 38. 41. 43. 46.

So heisst es Mechilta zu 13, 9 (p. 21a) auf deine Hand] „das ist die Linke. Du sagst: die Linke! oder ist es nicht doch die Rechte? Antwort: א״עפ שאין וג׳ wie es heisst: Jes. 48, 13 meine Hand gründete die Erde und meine Rechte mass die Himmel, ferner Ri. 5, 26 ihre Hand streckte sie nach dem Pflock und ihre Rechte nach dem Arbeitshammer." Einen strikteren Beweis kann es nach talmudischer Exegese nicht geben. Denn der oberste Grundsatz dieser Exegese ist der Satz von dem zureichenden Grunde jeder biblischen Aussage. Nach diesem Grundsatz wird auch im Parallelismus der Glieder jedem Gliede eine singuläre Bedeutung und Absicht zugeschrieben und wenn in der einen Hälfte des Verses die Rechte genannt ist, so kann die Hand in der anderen Hälfte nur die Linke sein. Darum schliesst die Deduction: also bedeutet Hand überall die Linke. Demgegenüber führt denn ein anderer unter derselben Formel Gen. 48, 17 dafür an, dass die Hand auch die Rechte genannt werde und auch sein Beweis ist ganz strict, da es dieselbe Hand ist, die soeben יד ימין genannt war.

Kann es dafür, dass ערירי Kinderlosigkeit bedeute, einen volleren Beweis geben als Jer. 22, 30 oder (No 41) als Prov. 23, 20 für Dt. 21, 20 oder (43) als Esth. 3, 7 „im ersten Monat, das ist der Monat Nissan" dafür, dass der erste Monat Nissan heisse (Ex. 12, 2)? Ein „Mnemonicon" für solche Dinge ist doch ganz überflüssig.

Dasselbe gilt für die Fälle, in denen es sich um eine Sitte handelt (14. 28. 34). Für sie ist nicht ein biblisches Merkzeichen erforderlich, sondern für den, der auch hier auf biblischem Grunde stehen will, der Erweis, dass sie biblisch begründet sei und ein solcher Erweis ist die geschichtliche Nachweisung (זכר).

Der entscheidende Umstand aber ist dies, dass sämtliche Stellen, auf die man sich bezieht, ausserhalb der gesetzlichen Texte stehen; so wird von Ex. 5, 3 bis Nu. 12, 14 keine einzige Stelle angeführt, dann wieder Nu. 25, 3 und sonst aus der Thora nur Genesisstellen. Dies ist es, warum keine ראיה vorliegt, sondern „nur" ein זכר das uns zeigt, dass die Sache vorkommt. Ist sie nicht bewiesen, so ist sie doch nachzuweisen. Daher schreibt sich der Umstand, dass manche dieser Stellen auch als vollgültiger Beleg ohne die Formel angeführt werden, weil man nicht immer darauf achtete, dass die Beweisstelle aussergesetzlich sei, wie man B. unter מן התורה auch ausserpentateuchische Stellen anführt.

Schliesslich nähert sich Bacher selbst meiner Erklärung, wenn er für זכר einmal (S. 96) „Hinweis" sagt, denn dies ist ja ungefähr: Citat, Anführung, oder (S. 94) „nicht vollgiltige exegetische Deduction".

Wenn man in amoräischer Zeit die Formel aufgab, so scheint mir dies nicht daran zu liegen, weil die Unterscheidung zwischen beweiskräftiger Herleitung und leichter Anknüpfung an den Bibeltext nicht durchzuführen war, denn auch die amoräische Zeit macht ja diese Unterscheidung und hat dafür den Terminus אסמכתא. Auch die Prägung dieses besonderen Ausdrucks für die Anlehnung spricht gleichfalls dagegen, dass bereits זכר diese Bedeutung habe. Ein Ausdruck der Tossaphot (zu Nidda 32a Schlagwort וכשמן B. p. 97[2]) welche No. 39 von B.'s Liste unter אסמכתא anführen, also אסמכתא = זכר setzen, kann doch unmöglich massgebend für den ursprünglichen Sinn sein, so wenig wie Abraham ibn Esra's oft eigenartiger Sprachgebrauch. Was sagen aber Toss. an jener Stelle? „Wenn du einwirfst, dass man erst einen pentateuchischen Vers anführt (Lev. 22, 2) und dann eine אסמכתא (ψ 109, 18)" (וא״ת דמעיקרא מייתי מן התורה והדר מייתי אסמ׳) Dies spricht ja im Gegenteil für mich. אס׳ hier für זכר ist eine aussergesetzliche Beweisstelle.

Die Aufgabe der Formel in amoräischer Zeit ist zu erklären aus dem gewachsenen Bedürfnis — und Vermögen — einen exacten Beweis zu schaffen.

Die Bedeutung זכר Denkzeichen, Erinnerungsmittel ist nicht nur nicht gesichert, sondern biblisch nirgends nachzuweisen, ich konnte deshalb auch zur empirischen Bestimmung des Wortes, die allein ich geben wollte (S. 69) nicht davon ausgehen. Aus dieser Beschränkung habe ich z. B. auf das Assyrische verzichtet, obgleich dies lediglich für mich spricht: zikru 1) Nennung, Name gleichbedeutend mit šumu und oft mit šumu verbunden. . . . . . 2) Kundthuung, Rede. Zukkurtu Existenz (Delitzsch s. v.)

Welche Vorstellung der Hebräer bei זֵכֶר, זָכַר gehabt hat, ist nach wie vor dunkel. Sicher nicht die deutsche: Erinnern d. h. etwas mit Anstrengung aus dem Innern hervorholen, etwas in der Tiefe Ruhendes über die Schwelle des Bewusstseins heben. Sich erinnern: die in einer gewissen Hinsicht versunkene Persönlichkeit zum eigenen Bewusstsein wecken. Sondern זָכַר heisst: sich etwas rücksichtigend gegenwärtig halten, auf etwas mit erregter Aufmerksamkeit achten und es berücksichtigen, beachten, (wohlwollend) erwägen und mit Fürsorge behandeln. Am besten trifft „Rücksicht“, denn es giebt zwei wesentliche Momente von זָכַר: Die Beziehung auf Rückwärtsliegendes und das Wohlwollen.

Göttingen, Februar 1898.

B. Jacob.

עובר לעשיתן.

Wir erhalten folgende Zuschriften:

In Heft 1/2 (S. 115) ist für עובר לעשיתן (פסחים ז:) von Eppenstein eine sprachliche Erklärung gegeben und durch den Sprachgebrauch des „chr. pal. Dialekts“ sowie durch ein Beispiel aus der פסיקתא רבתי gestützt worden. — Zu dieser Bedeutung „im Begriffe stehen, etwas zu tun“ findet sich עבר auch schon in unserer Mischnah: ובשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה (פ״ק דנדה).

Schwabach.

S. Mannes.

Zu der Bemerkung Heft 1/2 S. 115 darf ich wohl darauf hinweisen, daß dieselbe Erklärung des obigen talmudischen Ausdruckes mit derselben Begründung aus dem christlich-palästinischen Dialekt (den ich auch in der Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1902) behandelt habe, bereits von mir in der Zeitschr. der dtsch. morgenländ. Gesellschaft (Bd. LV) S. 136 gegeben worden ist. Ebendort habe ich außer der Memra Samuels Pesachim 7b auch bereits zwei (oder drei) ähnliche Stellen aus den Pesiktas angeführt. Aber ich habe auch bereits damals angedeutet, daß diese Ausdrucksweise keineswegs ohne Analogien im Hebräischen ist. Sie hat sogar einen weiten Geltungsbereich, wenn man dieser sprachlichen Erscheinung nachgeht. Verwandt damit ist z. B. יצא ל oder בא ל׳ z. B. הבא לטהר, היוצא ליסקל = wer im Begriffe ist, sich anschickt. Oder התרנגולת העומדת לגדל ביצים oder ליתן, עתיד לבוא = werden, sollen, bestimmt sein. Alles dies hat seine Wurzel bereits im biblischen Hebräisch, und manche Stellen finden damit eine ungezwungene Erklärung z. B. Gen. 23, ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה, Ex. 17, ויבא עמלק להלחם. Man braucht nicht zu fragen, woher Abraham und Amalek kamen, sondern es soll einfach gesagt werden: er schickte sich an, er unternahm es. Man kann formulieren: Wenn das Hebräische das Bedürfnis hat, auf eine Handlung, ein Unternehmen, ein Geschehen vorzubereiten, dann drückt es dies durch Verba sei es der Bewegung (עבר, הלך, בוא) — das weniger „vorübergehen“ als „vorwärtsgehen“ heißt — יצא u. ä., sei es der Ruhe (עמד, עתיד) aus. Jene bezeichnen mehr die Energie des beginnenden Handelns, diese die letzte Sammlung vor dem Beginn und Anlauf. Sie sind lediglich Einleitungen und verlangen nicht durchaus und buchstäblich ein Kommen, Gehen, Stehen usw. Wenn es z. B. Dt. 13,14 heißt: יצאו אנשים וידיחו את ישבי עירם, so heißt dies nur: „sie unterfingen sich“, denn es ist ja die Heimatstadt, in der sie ihre Agitation betreiben, die sie also nicht verlassen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Wahl dieser Verba naturgemäß ist und daß sie daher eine gewisse Wahrheit immer behalten. Denn alles Werden und Sein ist Bewegung und Beharrung.

Auch halachisch ist die Sache nicht ohne Bedeutung. Der Talmud (Moed K. 21a) läßt es z. B. nicht gelten (trotz Sifre), daß aus Dt. 25,

ועמד ואמר gefolgert werde, der יבם müsse seine Erklärung stehend abgeben. Selbst aus Dt. 19_{17} ועמדו שני האנשים אשר להם הריב wird die Folgerung, daß die Zeugen und die Parteien vor Gericht stehen sollen, wenigstens für die letzteren nur vorsichtig (מצוה לבעלי דינין שיעמדו .. אמר ר"ל שמעתי שאם רצו להושיב שניהם יושיבו) und unter Widerspruch gezogen. In der Tat kommt es auch an dieser Stelle der Schrift nicht auf das Stehen, sondern das Verweilen an. Sie ist zu vergleichen mit Nu. 9_{8} עמדו ואשמעה מה ידבר יי' לכם und eine nicht unwichtige Unterstützung der traditionellen Auffassung, daß hier von den ימים הימים gesprochen wird. Das Hebräische drückt das Verweilen bald durch Sitzen bald durch Stehen aus vgl. Dt. 9, ואשב בהר mit 10_{10} ואנכי עמדתי בהר. Ein schlagendes Beispiel von vielen für עמד als Einleitung ist 2. K. 18_{28}. Die Tossaphot (Schob. 30a s. v. מצוה, Moed K. 21a s. v. אלא, Jeb. 103a s. v. בין) die hierauf eingehen, führen treffende Beispiele aus dem talmudischen Sprachgebrauch an. Verlangt dieser ein wirkliches Stehen, so hat er ein anderes Mittel, indem er sagt: עמד על רגליו z. B. Sanhedr. Mischna VII_{5} היינו עומדין על רגליהן וקורעין, 19a ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך, ebenso Ber. 27a, Sabbat 26a (= Tossefta II_{3}), Erubin 41a (= T. Taanit II_{6}).

Eine andere Art einleitender Verba sind solche der sinnlichen Wahrnehmung wie Hören und Sehen vor Übertragungen und Entschließungen. Namentlich ראה dient als einleitender Ansatz, wenn das Folgende zu bedeutsam erscheint, um es unvermittelt, als wäre es nicht angemessen vorbereitet, einbrechen zu lassen. Dies ist besonders deutlich in der Frage: Hast du gesehen . .?, mittels deren man mit Befriedigung ein erwartetes Urteil herausfordert und sich eine Gewißheit bestätigen lassen will. 1. K. 20_{13} הראית את כל ההמון הזה הנני נותנו וכו' = sieh dir einmal an, wisse, daß … 1. K. 21_{29} Ez. $8_{12, 15, 17}$, הלא ראית Jer. 32_{24} Spr. 26_{12}, Spr. 22_{29} חזית איש מהיר, 29_{20} איש אץ בדבריו; Hiob 1_{8} השמת לבך. Ebenso אתם ראיתם, also … Ex. 19_{4} 20_{22} Dt. 29, Jos. 23_{3} Jer. 44_{2}, אתה הראית לדעת Dt. 4_{35}, cfr. Ber. 48a חזית כמה יקרא עבידנא לך. Das ist besonders wichtig für das Verständnis von Ex. 12_{13} וראיתי ופסחתי, worin die Kritik einen groben Anthropomorphismus sehen möchte. Es ist der übliche, anthropomorphisch klingende Ausdruck der sich vollziehenden inneren zum Erbarmen führenden Bewegung in Gott und lediglich Einleitung zu ופסחתי. — Alle diese sprachlichen Erscheinungen gehören zu den noch lange nicht erforschten Feinheiten der hebräischen Sprache.

Dortmund, 11. 3. 1919. B. Jacob.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Prinzipielle Bemerkungen zu einer zionistischen Schrift

Von

B. Jacob und W. Michel

Die mir vom Verlag übersandte Schrift von Hans Kohn und Robert Weltsch: „Zionistische Politik" gab ich Herrn Rabbiner Dr. Jacob-Dortmund zur Besprechung. Kaum war diese bei mir eingetroffen, als auch Wilhelm Michel-Darmstadt mir aus eignem Antrieb eine Besprechung des Buches sandte. Da die Beurteilungen sich glücklich ergänzen, so beschloß ich, sie beide hier zu bringen, nicht weil dem fraglichen Buch eine besondere literarische Bedeutung zukommt, sondern weil es Exponent einer geistigen Bewegung ist.
D. H.

B. Jacob schreibt:

Unter dem Titel „Zionistische Politik" haben Hans Kohn und Robert Weltsch eine Reihe von Aufsätzen vereinigt[1]), die im Laufe der letzten Jahre großenteils in der „Jüdischen Rundschau" erschienen sind. Sie zerfallen in zwei Teile: Zur ideologischen Grundlegung — Grundsätzliches zum politischen Aufbau. Die Zusammenstellung ist dankenswert, weil sie einen lehrreichen Einblick sowohl in die Geschichte als den gegenwärtigen Stand des Zionismus gibt. Ebendeswegen ist sie auch zur Anknüpfung einer Kritik dieser Bewegung geeignet, wenngleich wir hier nur einige solcher kritischen Gedanken aussprechen können.

Es ist zunächst zu begrüßen, daß die Verfasser sich mit Entschiedenheit von demjenigen Zionismus lossagen, der durch die Namen Pinsker, Herzl und neuerdings Jabotinsky bezeichnet wird, d. h. von der Idee des reinen Judenstaates in Palästina. Und wirklich ist es denn doch mehr als Euphemismus, von einem solchen zu reden, wenn dieses Land, unter einem englischen Gou-

[1]) Im Verlage Dr. R. Färber, Mährisch-Ostrau (Tschechoslowakei), 291 S., Preis 5 Mk.

verneur stehend, im Grunde nichts anderes als eine englische Kolonie ist und fünf Sechstel der Einwohner nicht Juden sondern Araber sind, die nicht gewillt scheinen, den Juden ohne weiteres Platz zu machen oder sich von ihnen beherrschen zu lassen. Der Zionismus, dem die Verfasser das Wort reden, ist der von Achad Haam gepredigte sogenannte Kulturzionismus. „Palästina soll ein geistig nationales Zentrum für das Judentum sein, ein Zentrum, das dem ganzen Volke lieb und teuer ist und das ganze Volk vereinigt und verbindet, ein Zentrum der Thora und der Wissenschaft, der Sprache und Literatur, der körperlichen Arbeit und der seelischen Reinheit, eine Miniatur des jüdischen Volkes, wie es sein sollte." Diesem Zentrum sollen sich die Juden aller Länder zugehörig fühlen.

Aber auch in dieser Orientierung sehen wir einerseits keine Stärkung des wesenhaften jüdischen Gedankens, andrerseits eine bedenkliche Schwächung des staatsbürgerlichen und allgemein menschlichen.

Um mit dem letzten Punkt zu beginnen, so führt das geplante palästinensische Bürgertum des in Deutschland, Frankreich, England usw. beheimateten Juden unweigerlich zur Wiederaufrichtung des Ghettos mit allen mittelalterlichen Folgen. Zunächst zur seelischen Entfremdung: Niemand kann zween Herren dienen und zwei irdische Vaterländer haben. In den Ländern, in denen die Emanzipation vollständig und seit Generationen durchgeführt ist, fühlt sich die überwältigende Mehrheit der Juden durchaus als einen Bestandteil der Nation, in der sie leben, sie bestreiten entschieden die Existenz einer jüdischen „Nationalität", zu der sie sich mit allen Konsequenzen zu bekennen hätten, und sind entschlossen, unter keinen Umständen freiwillig in ein wie immer geartetes Ghetto zurückzukehren. Sie begnügen sich auch nicht mit dem „Staatsbürgerrecht", sondern fühlen sich berufen an den nationalen Aufgaben mitzuarbeiten und bis zu dem Punkte, von dem wir noch sprechen werden, in dem Leben der Nation untertauchen.

Daran wird sie auch die Mißgunst nicht hindern, mit der dieses Streben von manchen Teilen der Nation angesehen wird. Wir machen uns nicht einmal Illusionen über die Verbreitung der gegen uns gerichteten Abneigung, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich Antisemitismus nennt, und fühlen ganz den Druck, die Befangenheit und das Unfrohe eines Lebens in solcher Atmosphäre; aber es ist unser Trost, daß nicht wir daran schuld sind und keine Gestaltung der Dinge sie jemals aus der Welt schaffen würde. Nirgends auf diesem Planeten herrscht zwischen verschiedenen Gruppen von Menschen eitel Liebe

und Frieden. Auch Palästina, sagen unsere Autoren, ist nur als binationale Gemeinschaft denkbar. Nun gut, dann lebe ich lieber in Deutschland und mit Deutschen „binational" als mit Arabern und im asiatischen Orient.

Die Betonung der jüdischen Nationalität und die Erhebung Palästinas zum kulturpolitischen Zentrum aller Juden der Erde muß ferner notwendigerweise nicht nur unsern Feinden, sondern auch unsern nichtjüdischen Freunden die Rede in den Mund legen: Seid ihr eine eigene Nation, und ist euer wahres Vaterland, nach dem ihr beständig schielt, Palästina, so geht doch dorthin! So gehört ihr nicht zu uns und wir können euch unmöglich unsern Staat und unsere nationalen Güter mitanvertrauen. Jedoch diese Seite der Sache ist bereits so oft und eingehend betrachtet worden, daß es weiterer Worte nicht bedarf.

Notwendiger ist es, eine andere Seite zu erwägen, denn die Unklarheit darüber ist die Ursache für manche platonische Sympathien, die der Zionismus in den jüdischen Reihen gefunden hat. Zunächst muß bestritten werden, daß erst er es sei, der den Juden der ganzen Welt ihre Zusammengehörigkeit zum Bewußtsein gebracht habe. *Dieses Bewußtsein hat immer bestanden.* Es ist verwurzelt in der gemeinsamen Abstammung, in der gemeinsamen Geschichte, in den gemeinsamen Leiden, in dem höchsten gemeinsamen Geistesgut der Religion mitsamt der hebräischen Sprache als unserer heiligen Sprache. Will man uns in diesem Sinne ein Volk nennen, so haben wir nichts dagegen. Aber wir sind keine Nation mit gemeinsamen nationalen Einrichtungen und Ansprüchen, Einem Land, Einer Obrigkeit, Einem Recht und am wenigsten Einer gemeinsamen Kultur. Eine eigene jüdische originale Kultur gibt es nicht und hat es nie gegeben. In diesem Betracht war das Judentum stets assimilatorisch. Über diese Assimilation ereifern sich die Zionisten besonders. Sie haben recht, wenn sie die ganze Schale ihres Zornes über die sich selbst preisgebende, ihr Judentum versteckende oder verleugnende, alles Nichtjüdische anbetende Charakterlosigkeit ausgießen, die die größere Hälfte des vorigen Jahrhunderts besonders in Deutschland zu einem traurigen Kapitel der jüdischen Geschichte macht. Sie hatten recht, wenn sie demgegenüber den Juden zur Selbstbesinnung und Selbstachtung aufriefen und es soll ihnen nicht das Verdienst abgestritten werden, daß sie an einer Wendung zum Besseren einen erheblichen Anteil haben. Aber der Mißbrauch hebt nicht den Gebrauch auf. Es ist zu unterscheiden zwischen einer Assimilation im Akkusativ und im Dativ, ob ich mich oder mir assimiliere. Jene ist Selbstmord,

Palästina vorgeht, ein stärkeres Gefühl der Verbundenheit mit seinen Glaubens- und Stammesgenossen in der ganzen Welt hervorrufe als das Bewußtsein, daß zu dieser Stunde überall, wo Juden versammelt sind, dasselbe Gotteswort der Thora verlesen und erläutert wird, daß zu dieser Stunde in allen jüdischen Häusern die Lichter strahlen, daß an diesem Tage alle dasselbe Fest und in derselben Weise feiern, zu gleicher Zeit beten, bekennen, fasten, trauern oder sich freuen? Das ist der Juden gemeinsames Vaterland, das himmlische Jerusalem. Tolstoi hatte recht, als er sagte, er begreife die Zionisten nicht, die für die Juden ein neues Vaterland schaffen wollten, da sie doch in der Bibel das schönste und unvergänglichste Vaterland hätten.

W. Michel schreibt:

So offen, wie ich vor Jahren (in der Streitschrift „Verrat am Deutschtum") meine Meinung über die deutschen Antisemiten gesagt habe, so offen möchte ich hier über ein zionistisches Buch sprechen, das mir soeben vom Verlag Dr. R. Färber in Mährisch-Ostrau zugeschickt worden ist. Offen und unzweideutig und immer vom Blickpunkt eines Menschen aus, der seinen jüdischen Mitbürgern aus einfachem Menschengefühl gleichen Lebensraum, gleiche Gegenwärtigkeit und Fülle des Daseins wünscht, wie allen andern. Denn das haben wir von Jugend auf gehört, daß unsern jüdischen Mitbürgern nichts anderes gefehlt hat als das ruhige selbstverständliche Leben mit und neben den anderen Bürgern, gegründet auf das beiderseitige Anerkenntnis, daß die jüdischen Deutschen zum Leben im deutschen Volke im ganzen genommen die gleichen Voraussetzungen mitbringen wie die Deutschen aus anderem Stamm. Wir glaubten, nicht hassen, und nicht haßvoll unterscheiden zu dürfen. Und wir merkten sehr bald, daß auch eine **nicht** haßvoll gedachte Unterscheidung zwischen Deutschen und Juden, wenn sie nur mit der Autorität einer grundsätzlichen unaufhebbaren Unterscheidung auftritt, die bitteren und trennenden Gefühle begünstigt, die in ihrer Auswirkung zu Gewalttat und Unrecht, zu Verachtung und Verfolgung der Juden durch die Nichtjuden führen müssen. Deshalb klammerte sich unser Wunsch, das deutsche Volk vor dem Judenhaß und die Juden vor einem unwürdigen, geknechteten Dasein bewahrt zu sehen, von Jugend auf an die These, daß den jüdischen Mitbürgern gegenüber keine grundsätzlich andere Einstellung nötig sei als gegenüber den anderen Bürgern. Wir hielten die Gleichberechtigung der Juden vor dem Gesetz und

in allen staatsbürgerlichen Bezügen für eine primitive moralische Forderung und glaubten sie begründet in der Tatsache, daß ein Jude eben so gut ein deutscher Staatsbürger sein könne als ein Nichtjude. Die ganze Frage schien uns, bei aller ihrer moralischen Bedeutung, in einer mittleren Sphäre zu liegen, da eben, wo sich die Begriffe und Entscheidungen für das *tägliche Leben* unter Menschen bilden, wo es Pflicht ist, nach *großen* Maßstäben und *annähernden* Einteilungen vorzugehen, weil Tiefsinn oder bohrende Radikalität fast stets die Dämonie der Trennungen aufruft und den Blick für die einfachen sittlichen Fragestellungen trübt. So schien es uns für diese einfachen sittlichen Fragestellungen recht unerheblich, ob der Jude denn nun auch wirklich bis ins letzte hinein am „Geheimnis germanisch-deutscher Artung" teilhaben könne. Wir durften uns sagen, daß das bei der großen sittlichen Grundentscheidung zwischen Haß und Frieden, zwischen Mißachtung und bürgerlicher Anerkennung eines wesentlichen Bevölkerungsteiles keine Rolle spiele. Deutsches Volk besteht aus so vielen verschiedenen Blut-Beiträgen, Nahes und Fernes ist ihm in so unübersichtlicher Mischung zugewachsen, daß jede rassische Radikalität in Illusionismus und von der Wirklichkeit fortführt. Wenn feststand, daß der jüdische Bevölkerungsteil kein Eigenkörper von staatsfremder Innervation war, wenn ihm zuzubilligen war, daß er im großen ganzen seine Kräfte, wie es eben Menschenart ist, im selbstverständlichen Zusammenhang mit der Umwelt ausgebe, nach Gedeihen strebend wie alle anderen, und eben dadurch dem Ganzen nützend, — dann mußte seine Einbürgerung anerkannt, und ihm grundsätzlich derjenige Lebensraum gegeben werden, der jedem Bürger des Staates zusteht.

Gegner dieser Auffassung waren von vornehrein die Antisemiten. Um sie handelt es sich hier nicht. Man kennt sie, man hat sich mit ihnen ausgiebig auseinandergesetzt. Aber an ihre Stelle tritt nun als Eideshelfer, jedenfalls als Kronzeuge für die wichtigste theoretische Voraussetzung des Judenhasses, eine Gruppe von Juden und verändert mit einem Schlage die Situation. Was ich meine, das sind jene jüdischen Nationalisten, die mit größtem Nachdruck die Grundthese der Antisemiten verfechten, daß alle Juden der Welt eine einzige Nation und demnach in jedem Staatsvolk einen durchaus fremden, der Einbürgerung grundsätzlich entzogenen Bestandteil bilden. Die im Nachsatz enthaltene Konsequenz wird zwar von den jüdischen Nationalisten nicht mit der gleichen Schärfe herausgestellt wie der Vordersatz; aber sie ergibt sich aus ihm mit einer solchen Notwendigkeit, daß sie nicht ernsthaft bestritten werden kann. Darüber wird später noch zu reden sein.

Das Buch, von dem ich hier ausgehe, ist von **Hans Kohn** und **Robert Weltsch** und heißt „Zionistische Politik". Es trägt die Anschauung, daß die Juden eine einheitliche Nation und daher in allen Völkern ein fremder, nicht völlig eingebürgerter Bestandteil sind, mit Entschlossenheit vor. Hans Kohn wendet sich z. B. in einem Aufsatz „Liberales Judentum" gegen den Herausgeber dieser Zeitschrift, Professor Dr. Julius Goldstein und seine programmatische Prägung: „Wir sind nach Abstammung und Religion Juden, nach Kultur und Vaterland Deutsche. Unsre schicksalsmäßig gegebene und bejahte Lebensform als „geeinte Zwienatur" soll nicht durch unfruchtbare Begriffstümelei angetastet werden. Wir wollen aussprechen, was wir sind." Hans Kohn stellt demgegenüber fest, daß ihn seine Studien über deutsche, französische, tschechische und amerikanische Juden zu dem Ergebnis gebracht haben, „daß so groß auch auf der Oberfläche die unterschiedlichen Nuancen scheinen mögen, im Grunde ihres Wesens all diese verschiedenen Juden aus verschiedenen Ländern und Kulturgebieten dennoch jüdisch sind und die gleiche Sprache reden. Das Erbe der Jahrtausende bleibt überall so entscheidend, daß von einer Zwienatur im Wesenhaften kaum die Rede sein kann." Erläutert wird diese Anschauung dann durch Ausführungen Leo Baecks über „Kulturzusammenhänge". Aus ihnen geht hervor, daß für den Juden vor allem der vertikale Zusammenhang maßgebend ist, nämlich die Gebundenheit an alle vorausgegangenen Generationen, an Geschichte und Blut des jüdischen Volkes. Daneben gibt es „horizontale" Zusammenhänge, zunächst den Zusammenhang mit Familie und Freundeskreis, dann mit der kulturellen Umwelt und den vielen anderen Kulturwelten, denen der Mensch durch Bildung oder durch Beruf oder durch Neigung angehört. Eindeutig ergibt sich aus diesen Gedankengängen, daß durch den an Stärke alles überragenden „vertikalen" und den wichtigsten „horizontalen" Zusammenhang (Milieu) der Jude in allem Wesentlichen jüdisch-national bestimmt ist.

Diese Anschauung beherrscht das ganze Buch. Man liest an einer ganzen Reihe von Stellen von dem „tiefgehenden Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden". Man hört, daß erst „in der erstrebten autonomen jüdischen Gemeinschaft ein neues geistiges Leben des Judentums, das wirklich geistiges Leben und nicht erbärmliches Surrogat ist", gedeihen kann. Es wird abgelehnt, daß sich der Jude „in mehr als staatspolitischem Sinne einfach Deutscher, Franzose usw." nennen dürfe, und es wird behauptet, daß die Juden „bei reinlicher und offener Anerkennung der Scheidung besser und ehrlicher" mit

den andern Völkern leben können. An anderer Stelle wird ausdrücklich bestritten, daß „die in verschiedene Länder versprengten Teile der Judenheit die ‚Nationalität' der in diesen Ländern herrschenden Mehrheitsvölker annehmen", d. h. der Glaube, daß dies möglich sei, wird als „eine Fiktion schlimmster Art" bezeichnet.

Ebenso stark wie diese direkten Äußerungen drücken die indirekten die Grundthese aus, die hier in Rede steht. Vor allem die ständige Erklärung oder ich muß doch schon sagen: Herabsetzung der „Assimilation" als „Opportunismus", d. i. als einer niedrigen Zweckmaßnahme, die im Gegensatz zu einer *höheren Pflicht und Tatsache* steht. Und hier ist ein Punkt, wo mein Staunen einsetzt, 1. darüber, daß der jüdische Nationalismus es wagen darf (und daß er es nötig zu haben glaubt) die Assimilationstendenz *fast* ausschließlich mit der Eselsansicht „ubi bene ibi patria" zu erklären, 2. darüber, daß über diese Frage nicht schon längst Krieg ausgebrochen ist, Krieg ohne Schonung und Vertuschung, ohne jene opportunistische Glimpflichkeit, von der ich auch in diesem nationalistischen Buche Proben zu finden glaube. *Fast* ausschließlich, wurde gesagt, erklärt das vorliegende Buch die Assimilation auf opportunistische Weise. Denn an einer einzigen Stelle meldet sich auch eine tiefere Einsicht zum Wort. In dem Aufsatz „Die dritte Front" (von Weltsch) wird zugegeben, daß es „übermächtige Gewalten" sind, gegen die sich der jüdische Nationalismus richtet, und es wird gesagt: „Das Leben ist eine stärkere Wirklichkeit und von allen Seiten wirkt es unmerklich und uubemerkt gegen unser lebendiges Judentum". Von hier aus könnte der Blick auf die große Idee der unmittelbaren Lebendigkeit, der Schicksalsfrömmigkeit und des Gehorsams gegen das Gotteswort in der Geschichte frei werden, die die Idee der „Assinilation" ist, wenn nicht schon in diesem Zugeständnis, wie der Ausdruck „lebendiges Judentum" zeigt, der Wille zum Widerstreben gegen diese lebensvolle Schicksalsfrömmigkeit eingeschlossen wäre. Im entscheidenden Punkt bleibt nationalistische Auffassung, daß die Assimilationstendenz *keine Idee* hat, keine Zukunft und kein Morgen, daß sie nichts ist als Verfall und Opportunismus.

Ehe ich auf diesen Punkt eingehe, muß aber erst die Folgerung aus der oben behandelten nationalistischen Grundthese gezogen werden.

Hans Kohn führt am Schluß seines Aufsatzes über Moses Heß einen Ausspruch dieses Schriftstellers an, welcher lautet: „Wäre es wahr, daß die Emanzipation der Juden im Exil unvereinbar sei mit der jüdischen Nationalität,

so müßte der Jude die erstere der letzteren zum Opfer bringen". Ich habe nach diesem Konditionalsatz einen anderen Satz gesucht, der Hans Kohns Antwort auf dieses „Wäre es wahr" enthalten hätte. Ich habe keinen gefunden. Und doch scheint mir nichts wichtiger als diese Antwort.

Sie müßte nämlich lauten: Ja, es *ist* wahr, daß die Emanzipation der Juden im Exil unvereinbar ist mit der jüdischen Nationalität, wie sie von gewissen zionistischen Gruppen verstanden wird. Dieser wesentliche Punkt darf nicht in der Ungewißheit eines zaghaften Konditionalsatzes schwebend bleiben; am allerwenigsten in einem Buche, das mit der Assimilationstendenz so hart umgeht. Wenn die These der jüdischen Nationalisten zu Recht besteht, wenn es wahr ist, daß die Juden über alle Staaten hinweg eine wahre Nation bilden und daß für sie der jüdische Zusammenhang jeder anderen Bindung bei weitem vorangeht, dann ist es eine geradezu banale Selbstverständlichkeit, daß eine wahre Gleichberechtigung für sie nicht mehr gefordert, ja nicht einmal von ihnen selbst beansprucht werden kann. Dann darf kein Jude Diplomat oder Offizier, Minister oder Staatsbeamter überhaupt werden. Dann darf kein Jude Lehrer oder Redakteur, Richter oder Anwalt sein; am allerwenigsten politischer Führer. Dann muß er sich selber (denn dieses „Nicht dürfen" fällt ohne weiteres mit einem inneren „Nicht können" zusammen) von jeder Betätigung ausschließen, die ihrer Natur nach voraussetzt, daß der Mensch zu ihr nicht nur eine negative lederne Korrektheit mitbringe, sondern ein Denken und Fühlen aus dem Nerv des Ganzen heraus.

Ich traue der Entschlossenheit und dem Scharfsinn der Nationalisten, wenigstens der Führer, ohne weiteres zu, daß sie diese Konsequenzen selbst zu ziehen wissen. Aber ich halte es für eine Unterlassung, daß sie nicht offen ausgesprochen werden. Diese Konsequenzen besagen, daß die ganze Epoche der Emanzipation ausgestrichen und in die Zeit vor ihrem Beginn zurückgegangen wird. Zwar verspricht sich das Buch, über das wir reden, von einer „reinlichen Scheidung" zwischen Juden und Nichtjuden das Ergebnis, daß beide Teile dann „besser und ehrlicher miteinander leben und auch in einem gewissen Sinne mehr für einander leisten können". Ich will nicht bestreiten, daß dies für schmale Edelschichten auf beiden Seiten Wirklichkeit werden könnte. Aber es heißt doch die Naturgeschichte menschlicher Leidenschaften total ignorieren, wenn man einen Augenblick darüber in Zweifel sein kann, daß sie, soweit die große Zahl in Frage kommt, das Stichwort der Trennung mit wilder Freude aufnehmen und von da aus Unheil

ohne Maß und Ziel anrichten würden. Ein Zusammenleben auf engem Raum, das doch kein Zusammenleben wäre, Expansion auf der einen, Zurückdrängung auf der andern Seite, Einspringen von Neid, Machtgier und Haßgefühlen — wie in aller Welt darf man eine politische Rechnung machen, ohne diese Kräfte der Depravation an erster Stelle einzusetzen?

Wie darf man „Friede" nennen, was Krieg ist, reinliche Scheidung, was wüstes Kampfgemenge ist? Wir kennen von unserm eignen Nationalismus her jene euphemistische Behandlung der Dinge, die von einem „frischen fröhlichen Krieg" sprach, wo Zerfleischung und Entmenschung in Frage stand. Es ist gut, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, nicht etwa, um den Heroismus zu widerlegen, sondern um das wirkliche Ausmaß der erforderten Opfer klar zu stellen. Die Grundthese der jüdischen Nationalisten bedeutet in ihren Folgen: Entweder Bürgerkrieg zwischen Nationalisten und Assimilationsjuden, oder Dauerkrieg zwischen Juden und Nichtjuden.

Und hier ist ein Punkt, wo sich ergibt, daß die Frage des jüdischen Nationalismus keineswegs eine bloß innerjüdische Frage ist. Wenn die Nationalisten die Assimilationstendenz als eine feige, opportunistische Angelegenheit verleumden, so geht das wohl zunächst die Betroffenen an, aber dann sogleich auch alle Völker, in deren Mitte Juden wohnen. Für sie nämlich, für uns, ist die Assimilation durchaus keine Oportunitätsfrage; ich lasse beiseite, was vom staatspolitischen Gesichtspunkt gegen die Etablierung einer quer durch alle Völker reichenden Nation spricht; es ist schon für sich allein vernichtend. Sondern ich möchte den Hauptnachdruck auf die sittliche Seite der Frage legen: Kein anständiger Mensch kann die Verwilderung wollen, die ein Dauerkrieg zwischen Juden und Nichtjuden unfehlbar über die beteiligten Völker bringen würde. Wir haben genug an den sittlichen Entartungserscheinungen, die schon der heutige Antisemitismus über uns gebracht hat. Wir dürfen nicht schweigen, wenn Miene gemacht wird, den Kräften des Hasses eine Ermächtigung, eine Würde zu geben, die sie bisher entbehren mußten. Das aber tut der jüdische Nationalismus. Er tritt an die Seite aller Völkischen. Käme seine Grundthese je zum Sieg, dann würde sie den Judenhaß in aller Welt zur nationalen Pflicht stempeln und seinen Gegnern sämtliche wirksamen Waffen nehmen.

Das ist das außerjüdische Interesse an dieser innerjüdischen Frage. Keinen Augenblick habe ich bei diesen Ausführungen die tragische Schwere, die fast unausdenkbare Verwicklung der jüdischen Gesamtsituation vergessen. Sie ist

mit keiner Lage, in die jemals ein Volk geriet, zu vergleichen. Handelte es sich bloß um ein *Verstehen*, nichts wäre leichter zu verstehen, als dieser jüdische Nationalismus, in dem der verehrungswürdige, ja heilige Trieb wirkt, irdische Verfestigung in wirklichem Land und Volk zu gewinnen. Was Seele ist, sehnt sich nach Erde. Die alten Verheißungen, die Überlieferungen winken, die höchste Autorität, die sich denken läßt, die göttliche, gesellt sich hinzu mit vielen Worten, die nach Zion deuten und dem Volke zu sagen scheinen: Hier und nirgends anders mußt du deine Verwirklichung suchen. Auch der Nichtjude wird zu Zeiten die unaussprechliche Stärke aller der Momente empfinden, die zu einem national-jüdischen Volksgefühl wirken.[1])

Aber Gott spricht nicht nur in diesem Trieb zur eigenwüchsigen Verfestigung, er spricht auch in der Geschichte und in dem Trieb zur Teilnahme und Hingabe. Der jüdische Nationalismus streitet der Assimilation die Idee ab. Als ob das keine Idee wäre, was sich als ebenso erstgeborene Tendenz neben die Tendenz zur radikalen Verdichtung stellt, nämlich die Tendenz zum gegenwärtigen wirklichen Leben, zur Teilnahme an Umwelt und Mitwelt, diese große Tendenz, der sich kein Geschöpf entzieht, sofern es überhaupt Leben in sich hat, weil sie ganz einfach zu seiner Wirklichkeit gehört. Jedes Tier, jede Pflanze entspricht der Landschaft, in der es lebt. Zusammenwohnen bringt Ähnlichkeiten hervor, zeichnet Gesichter und Charaktere um. Probleme, die sich unter der heißen Zone stellen, existieren für die gemäßigte nicht, und umgekehrt. Wer deutsch spricht, übernimmt eben dadurch Fragen, die es außerhalb des deutschen Sprachgebietes nicht gibt. Der Bergmensch und der Steppenmensch, der Küstenmensch und der Binnenlandmensch, sie stehen nach entscheidenden Seiten hin verschieden im Leben. Kind der Zeit, Kind des Ortes, in tausend mächtige Beziehungen zu realen Faktoren seiner Umwelt verschlungen, lebt der Mensch in gewaltiger Symbiose mit gegenwärtigen Dingen und Geschöpfen. Ja, es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte ich in einer Zeit, die ganz besonders auf die Beachtung der großen konkreten *Zusammenhänge* gerichtet ist, noch weiteres zu diesem Punkte sagen.

All dies heißt, auf unsern Fall angewendet, daß die Assimilationsbewegung in ihrem Kerne Lebensfrömmigkeit ist, und wenn der Nationalismus es als eine Fiktion bezeichnet, daß „die in verschiedene Länder versprengten Teile

[1]) Auch negative Momente wirken dabei mit: mancher mag schon deshalb der nationalistischen Grundthese verfallen sein, um wenigstens für sein Gefühl den Druck des Antisemitismus loszuwerden.

der Judenheit die Nationalität der in diesen Ländern herrschenden Mehrheitsvölker" annähmen, so ist es gewiß noch eine weit schlimmere Fiktion, den Nationalzusammenhang aller Juden als etwas Intaktes und Effektives und wohl gar „orientalisch" Charakterisiertes zu betrachten. Die zionistische Ideologie — ich will damit nicht an den Zionismus als solchen rühren — bezeichnet das Leben der Juden unter den andern Völkern als eine Art Gespensterdasein. Aber was kann gespenstischer sein als ein Leben g e g e n die konkreten Faktoren der Umwelt, die unauflöslich mit unserer Wirklichkeit verbunden sind? Ein Leben im Wartesaal, ein uneigentliches, flaues und fabriziertes Dasein, ohne Entspannung, ohne Arglosigkeit, ohne eine gerade Beziehung zur Sonne, die über unsern Häuptern steht, ein ironisches, gebrochenes skeptisches Leben in lauter Vorbehalten, ein Leben, bei dem man vielleicht ein seelloses Erwerbsgeschäft betreiben, aber ganz gewiß nicht geistig gedeihen kann. Geist und Leben wollen a u s g r e i f e n. Sie brauchen Raum und Arglosigkeit und direkte Beziehung, der ironische Vorbehalt erwürgt sie. Die Berufung auf das echte Leben kehrt sich von dieser Seite her g e g e n die nationalistische Grundthese, statt sie zu unterstützen. Wir kennen das von unserm eigenen Nationalismus her, und wir gedenken nicht umzulernen vor einem fremden Nationalismus, der noch nicht viel Schaden stiften konnte, weil er bisher nur wenig in die Wirklichkeit eingriff.

Es gibt gewiß auch eine schlechte, opportunistische Assimilation, eine Assimilation aus minderwertigen, verwerflichen Motiven. Man muß aber von den Menschen und ihrem geschichtlichen Leben sehr wenig verstehen, um zu verkennen, daß das gegen die Grundidee nicht das Geringste beweist. Gott kann Mode werden so gut wie Satan, an das Höchste können sich die niedrigsten Motive hängen, und wenn es opportunistische Assimilanten gibt, so gibt es unzweifelhaft auch ebenso viele o p p o r t u n i s t i s c h e N a t i o n a l i s t e n; dafür haben die europäischen Patriotismen eine erdrückende Fülle von Beispielen geliefert. Wären also die Fälle opportunistischer Angleichung auch noch so zahlreich, sie würden in keiner Weise den lebendigen, ideenhaften Wert der auf konkretes Dasein gerichteten Angleichungstendenz herabdrücken. Zwar kehrt sich eine mächtige antiliberale Zeitströmung gegen sie; eben jene Zeitströmung, der auch der jüdische Nationalismus sein Dasein verdankt (was man nicht mit Unrecht ebenfalls eine „Assimilation" genannt hat). Aber welch ein barbarischer Wahnwitz läge darin, wenn man verkennen wollte, daß die

Menschheit doch nur deshalb *lebt*, weil sich den antiliberalen, den antihumanen Strömungen immer wieder die Idee der *Humanität*, des Friedens und der Menschheit entgegengestellt hat! Mögen heute Menschen, durch deren Seele nie ein wahrer Friedensgedanke ging, in tausendfachem Chor die billigen Auwürfe gegen den Liberalismus wiederholen: nur dem Liberalismus und den großen Gedanken, die ihm, wenn auch nicht immer vollwertig vertreten, zugrunde liegen, ist es zu danken, daß die Dämonie der Trennungen samt ihren wölfischen Leidenschaften die Menschheit nicht schon längst zersprengt hat. Es ist gewiß nichts dagegen zu sagen, daß die Menschen und die Völker sich zu Zeiten auf die dunklen, auf die gründenden und mythischen Kräfte ihres Daseins besinnen. Aber genau wie im Einzelmenschen an die in der Tiefe führenden Leidenschaften der *Geist* gebunden ist als das unentbehrliche zweite Spaltprodukt der ursprünglichen paradiesischen Einheit, genau so muß im geschichtlichen Leben neben den mythischen Kräften, die auf Entzweiung drängen, die Kraft der höheren Sphären wirksam bleiben, um das Notwendige an Frieden und seiendem Leben zu stiften. Als jüngst auf der Heidelberger Kulturbund-Tagung Vertreter mehrerer Nationen im Sinne der dämenisch-mythischen Geschichts-Auffassung gesprochen hatten, erhob sich Alfred Weber zu einer gewichtigen Warnung. Wollte jedes Volk, das war sein Kerngedanke, seine Geschichte „mythologisch" nehmen, dann würde Europa sich bald in einen Löwenkäfig verwandeln, in dem es nur eine wechselseitige Zerfleischung der darin eingesperrten Bestien geben könne. — Wir kommen nicht über die Tatsache hinweg, daß ein nach Spenglerischer Vorstellung auf „Blut" gestelltes, radikal ent-geistetes Völkerleben kein menschliches, sondern ein untermenschliches, ja sogar ein unter-tierisches Leben wäre. Denn das tierische Leben steht unter der Führung des Instinkts, in dem das, was sich beim Menschen in Geist und Seele gespalten hat, unartikuliert und anonym *zusammen*wirkt. Der Mensch aber, der sich des Geistes begibt, tritt damit nicht unter die Führung des Instinkts, sondern unter die Führung völlig ungemeisterter Chaoskräfte, die ewig nur Chaos bewirken können. Er gerät aus dem Menschenbezirk heraus.

Diese Wahrheit ist es, die der Humanitätsgedanke verteidigt. Und wenn, wie wir fest glauben, die Assimilationstendenz mit dem Gedanken der Humanität in engster Verbindung steht, so ergibt sich daraus für sie eine Würde, die

sie noch über kurzsichtige Abwertung hinaushebt; die Würde einer erstgeborenen, legitimen, lebengründenden Macht.

Vieles wäre noch zu sagen, selbst bei der bewußten Beschränkung der Themas, die wir uns hier auferlegt haben. Ich bescheide mich bei dem Vorgetragenen, das geheim unterbaut ist von dem Grundgefühl, daß auf das Wort Gottes überall zu hören sei, auch in der Geschichte, auch dann, wenn es der Dämonie nationalistischer Selbstbehauptung ein Halt zuruft. Diesem Worte zu gehorchen, wird immer die höchste und die lebensvollste Idee bleiben.

The First and Second Commandments

BENNO JACOB

A REPRINT FROM
Judaism: *A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*
Vol. 13, No. 1, Winter Issue, 1964

The First and Second Commandments

An Excerpt from the "Commentary on *Exodus*"

BENNO JACOB

JUDAISM is proud to be able to introduce this special issue on "Biblical Themes" with a translated excerpt from the late Rabbi Benno Jacob's as yet unpublished *Commentary to the Second Book of the Torah: Exodus,* as prepared by the author's grandson, Rabbi Walter Jacob, Pittsburgh, Pa., in consultation with the author's son, Rabbi Ernest I. Jacob, Springfield, Mo. The translation remains faithful to the original manuscript. Only two minor sections, which have reference specifically to the German language, have been omitted.

Rabbi Benno Jacob (1862–1945) is one of the most neglected—and yet germinal—Jewish religious scholars of this century. (For the latest biographical sketch and evaluation, see Kurt Wilhelm, "Benno Jacob, A Militant Rabbi," in *Leo Baeck Yearbook VII,* London 1962, pp. 75–94, and further references there.) A graduate of the "Conservative" Breslau Seminary, Rabbi Jacob served as congregational rabbi during most of his active career in Dortmund, Germany. He died in London. Much of his considerable energy was expended on militant, even belligerent combat against German and academic anti-Semitism—though, for the rest, his Jewish politics were German-patriotic and anti-Zionist. (For this, see Franz Rosenzweig's famous correspondence with him in the former's *Briefe.*) But these "anti-defamationist" interests also led him back to profound and extensive Biblical studies, for Jacob essentially agreed with Solomon Schechter's famous gibe that "higher Biblical criticism is higher anti-Semitism."

In a large number of technical studies—which have not been collected or translated anywhere—culminating in the publication, in 1934, of *Das Erste Buch der Tora: Genesis* (a now very scarce volume of over 1,000 pages, consisting of a translation, copious commentary, lengthy technical appendices, and a far-reaching *excursus* on the documentary hypothesis of the Graf-Wellhausen school of criticism), Jacob took and buttressed a position which prepared for the new and now widely acknowledged approach to Biblical studies: versed in modern scholarship, highly sophisticated, post-critical, post-positivistic, post-*Wissenschaft des Judentums,* he discerned, through close technical study and refutations of the claims of the critical school, the unity of the Torah in its stylistic and spiritual coherence. Jacob was encouraged in his investigations by Buber and Rosenzweig and, in turn, he significantly influenced their Biblical studies and translations.

Probably because of its complex content and language—to say nothing of the turbulent history of our times—the second volume of the Jacob *Commentary on the Torah* has never been published even in the German original, much less in translation. Hitherto, it has been available only to a small group of especially interested students, in microfilm copies of the typescript. A German publication is now finally being contemplated, with the help of, among others, the well-known Protestant Bible scholar von Rad. But an English and Hebrew version of this important volume, as well of Jacob's *Genesis* and other studies, are urgent *desiderata.* The following excerpt, it is hoped, will help to whet the appetite of perceptive readers.—ED.

The First Commandment (*Exodus* 20:2)

I, I am your God; as such I have led you out of the land of Egypt, out of the house of bondage.

A controversy has existed since most ancient times whether one should count this sentence as the first of the Ten Commandments. The objection against doing so has stated that this is not a *commandment*. Modern criticism further claims that the original statement consisted only of the first three words אנכי יהוה אלהיך and that the relative clause, as all subordinate clauses, represents a later addition. Both of these opinions will be shown to lack all foundation.

Shall one translate: "I am I (יהוה), your God, Who . . . ," or: "I, I (יהוה) am your God, Who . . ."? Most versions follow the first translation (Septuagint, Vulgate, Luther, Authorized Version, Arnheim in Zunz's Bible, *Bereshith Rabbah, Mechilta,* Massorah, Rambam, Abarbanel, Luzzatto, Kalisch, Dillmann, Franz Delitzsch, Holzinger, Baer, and Weiss). According to these interpreters the sentence is to serve as an introduction by the Author Who wishes to identify Himself before demanding obedience. The introduction to the Mesha Stone has been cited as a parallel: "I (אנך) am Mesha, the son of Kemosh-malk, King of Moab from Dibon." However King Mesha makes no demands; he only recounts his deeds in the inscription: lacking an introduction, one would not know of whom the inscription speaks. By contrast the Decalogue is preceded by the nineteenth chapter and for that matter by the entire book to this point which serves as an introduction. The reader has long known whom *I* (יהוה) represents.

It is of fundamental significance for the proper understanding of the Decalogue to notice the following two matters: 1) Each of the first five statements consists of a main clause and a subordinate clause. The relative pronouns are: I – אשר; II – כי; III – כי; IV – כי; V – למען. 2) In each the phrase *He* (יהוה) *your God* is used once: in the first at the beginning; in the second in the subordinate clause; in the third in the main clause; in the fourth in the main clause; and in the fifth in the subordinate clause. Furthermore *He* (יהוה) is mentioned alone three times—once in the third and twice in the fourth statement. We must establish the relationship between the two designations for God which are used.

He (יהוה) is the *creator and master of the universe, and your,* i.e. *Israel's, God,* inasmuch as He has shown Himself *to you as the redeeming Divine power* (אלהים). This has occurred in the Exodus from Egypt. Precisely this thought is expressed in 19:4 ff.: "you have seen what I have done to Egypt . . . therefore you shall be My own from all the nations, for Mine is the entire earth." יהוה אלהיך expresses the belief in the God of the entire universe and at the same time His particular closeness to Israel and His guidance of Israel's destiny to this moment. Each occurrence of יהוה alone in the Decalogue must express a relationship to the entire universe, and each occurrence of אלהיך without יהוה must be understood in its relationship to the Exodus from Egypt.

There is absolutely no question of יהוה and אלהיך representing two different powers. This is clearly shown by the use of a preposition only with יהוה in a prepositional phrase in which both terms occur. Individual functions would be indicated by a repetition of the preposition as in *Lev.* 7:35 (ליי לכהן); this never occurs. If אלהים is used with a preposition, it is never preceded by יהוה, though יהוה may follow—as in "and indeed *I* (יהוה) am." In the phrase יהוה אלהיך, the second term is used only in apposition. Nor is אלהיך ever used alone in the sense of designating a national deity and in contrast to the universal God.

Here then "He, your God" (יהוה אלהיך) is first defined; this is accomplished through אנכי which forms a separate clause with אלהיך as the predicate of the declaration; יהוה is placed in apposition to אנכי: "I יהוה, am your God." אנכי intends to indicate that He, your God is a living *Being*—"I" and not "It"; He is not only a creature of man's mind. For this reason He may address us as "you" and appeal to "your" experience, especially as He has provided the experiences for "you." The Being who addresses "your" conscience is always an "I."

All the statements of the Decalogue are addressed to "you," but the word does not always mean the same thing. It possesses one meaning for the first five statements and another later. In the opening statements it is a collective "you," as the entire *people* is addressed; for the Exodus from Egypt was a *national* experience. All without exception were led out of Egypt and were brought to Sinai; thus they may be addressed as one person, and their collective conscience may be invoked. By contrast, the "you" in the second five statements refers to the single *individual,* and the phrase יהוה אלהיך as interpreted above has no place in this section. God is disclosed as the speaker of this section also by the dominant "I" at the beginning of the Decalogue.

The fact that God explains His name here is a further reason for the omission of the name from the *introductory verse* (20:1). The latter intends to declare אלהים as the speaker, and the first statement which follows identifies Him with יהוה.

The relative clause of 20:2 does not begin with "because" and therefore is not meant as a basis for the statement. The fact that it is introduced by "Who" is to explain the degree to which "I, *I*" (יהוה) call Myself *your* God—namely, as *the* God Who has led you out. This is the fundamental experience of the history of Israel; it is acknowledged as such by Jew and Gentile alike. All recognize that it was a *Divine* force which led Israel from Egypt (*Nu.* 23:2, 24:8).

The last two words of this statement are an integral part of it. God's concern was not only with the exit from the land but also with the liberation of Israel from the yoke of oppression by other men. They were to *be* free for *Him* and for *His* service. "Out of the house of bondage" is to indicate that "you shall be *My* servants."

Pathos is awakened not only by the phrase "out of the house of bondage" but also by the parallel words "out of the land of Egypt." The latter words do not only possess a territorial meaning; the very word "Egypt" called to mind many enchanting notions. Egypt was the richest and most blessed of lands, a true Garden of Eden (*Gen.* 13:10, *Deut.* 11:10), a land of high culture and great political power. However, all of this meant nothing to God when weighed in the balance, for it was also *a house of bondage.*

These words then are an *appeal* to that event which has shaped Israel into what it presently is; it is an appeal for thanksgiving for that great act of beneficence. Who else but *He* can be your God?

This opening statement, furthermore, expresses two great truths about the religion of Israel: 1) It did *not begin in Canaan;* its deity is not a product of that land and of its natural environment. The Decalogue is pronounced in the ownerless desert, and it repudiated that land in which the essence of heathenism, the deification of nature and her powers, had found its most excessive expression. As every other new belief, this one also begins with a protest against the old. *He* is the universal One, above all nature and not bound to any land.

2) The verse not only issues a protest against a philosophy; it is also a moral protest. Egypt was the land of the idolization of nature and thus the land of human enslavement; therefore God combines "Who led you out of Egypt" with "out of the house of bondage." He is not only a living deity, but possesses feelings and sympathy; He is sensitive to the suffering and the enslaved. He is an *ethical* Being and the guarantor of human dignity.

We must reject the interpretation of many commentators (Dillmann and Delitzsch among others) who declare the words "out of the house of bondage" superfluous. They do so in order to show the Decalogue independent of the language of *Deuteronomy*. This interpretation does not appreciate the deeper nature of the phrase, for it expresses feelings far more powerful and more insistent than even a statement like "you shall love your neighbor (i.e. neighbor, friend, fellow-citizen, or co-religionist) as yourself"—he may not be in need of your love at all. It should here be noted that *Lev.* 19:18 concludes only with "I am יהוה" and omits אלהים. The persons in need of sympathy and help are the widow, the orphan, and the stranger; all of these have lost the strongest champion available to them—husband, parents, and native land. For this reason Israel, from Moses through the prophets and beyond, has continually waged fiery battle against oppression, for humanity, for social justice. For these good reasons the opening of the Decalogue includes the words: "It is I who led *you* out of the *house of bondage*." To delete this phrase would remove the breath of freedom from the Decalogue and the key to the Jewish heart. One could more readily dispense with the words "out of the land of Egypt." The Exodus alone would not have created a religion of humanity—as little as it did among any other people who gained freedom and independence. All this is emphasized for Israel through the patriarchs who *were* strangers and their descendants who *became* slaves; for this reason God first brought them *into* the house of bondage.

The Second Commandment (*Exodus* 20:3-6)

v. 3. *No strange gods shall you have in My sight.*
v. 4. *No idols shall you make, not any image—of what exists in heaven above or on the earth beneath or of what is in the water under the earth.*
v. 5. *Nor shall you prostrate yourself before them, nor shall you serve them, for I, I, your God am a jealous deity, Who visits the guilt of fathers upon the children, upon the third and fourth generation as they hate Me.*
v. 6. *But demonstrating favor unto thousands as they love Me and observe My commandments.*

Exodus 20:3

The Decalogue began by stating in a positive form that "I, יהוה am your God," inasmuch as I have shown Myself as such. Stated in this positive manner it means that אלהיך has been לך לאלהים—"a God unto you" (as in *Gen.* 17:7-8, 27:21; *Ex.* 6:7 prior to the Decalogue and frequently following it, as in 29:45; *Lev.* 11:45, 22:29, 25:38 26:12; *Nu.* 15:41; *Deut.* 1:17, 26:27, 29:12, 30:17). Now the negative conclusion is drawn from this concept; no else shall be God to you—לאלהים. You shall not be able to exclaim אלהי before anyone else. I and no other God; both statements together form the *covenant* of God with Israel. This covenant is not a union between two partners to which both can contribute equally. Only one party is capable of giving and does give; of the other *loyalty* alone is demanded.

There are three possible forms of a covenant between two parties in which one partner is dependent and in need of assistance while the other is strong and capable of providing it. There is the natural dependence of a child upon its father, the economic dependence of a servant upon his master, and the freely chosen and mutually accepted dependence of a wife upon her husband. The primary prerequisite for each of these relationships is a willingness to be obedient and faithful. Each of the three contains a parallel to the relationship between God and man, between Him and Israel. Most rewarding is the parallel of the servant and master, as this situation more closely fits a free, adult relationship between God and man; it is better than the image of the child and his parents. In addition it maintains the proper distinction between God and any creature.

The image of marriage is the most fitting for a true understanding of the origin, intimacy and insolubility of the relationship. The mutual obligation of the marriage contract has been emphasized since earliest times. The formula still used by the Bedouins of Israel today is: "N.N. is my wife and I am her husband" (Schmidt in *ZAW*, 1924, pp. 235-255), and can be traced back beyond Hammurabi. Among Jews today the formula remains הוי לי לאנתו ("become my wife"), and for the public statement it is הרי אַת לי ("through this you are mine"). The decisive word is *"mine"* לי. As this expresses a mutual relationship it implies "I am yours." The man may now say אשתי and the wife אישי.

The dissolution of the covenant is proclaimed through the words "you are no longer mine"; you may now become someone else's. In the ancient Sumerian laws a man divorces his wife by saying "you are not my wife." So also is the relationship to God proclaimed אלי אַתה (*M. Sanhedrin* VII:6—המקבלו עליו לאלה והאומר לו אלי אתה; compare with *Is.* 42:17, 44:17 and *Ex.* 15:2—זה אלי). Similar to this is the willful libeling of one's parents: "you are no longer my father, my mother."

The word אַחר in the second half of the verse creates a problem, for if no other gods exist, the expression אלהים אחרים could be misinterpreted. All other objects to which the term אַחר is applied possess a real, even if undesirable, existence. Often the word is used as a term of contrast to a previous statement, as "another place," "another year," "another son," "another man," "another people." Thus it cannot be claimed that this word means the *alleged* gods who exist solely in the imagination of their worshippers.

In actuality, of course, the concern here is with the gods of nations who do believe in them. These are, first, the gods of Egypt and of other nations with which the Israelites have thus far had contact (*Deut.* 29:15 ff.), then those of the Canaanites (7:9 ff.), and those of other foreign lands (אלהי הנכר—*Gen.* 35:2, 4, etc.; נכר הארץ—*Deut.* 31:16), those of neighboring people (*Deut.* 6:14; here precisely this phrase אלהים אחרים is used of the gods of the people who directly surround you), or the gods of all people, be they close or distant—at one end of the earth or at the other (*Deut.* 14:8). Why are they not called *gods of the nations?* For only deities of specific peoples exist (הגוים *Deut.* 29:17, העמים 13:8; *Ps.* 92:5).

Although the Torah here restrains itself, elsewhere it has no compunction about using denigrating expressions for strange gods and their images. They are nothing—אלילים; horrors, abominations, and nauseating (תועבות, גלולים, שקוצים).

The expression אלהים אחרים has obviously been created for the Decalogue; it does not exist in *Genesis;* in the middle books of the Torah it occurs only once more, and that is a reference to our statement (*Ex.* 23:13). However, in *Deuteronomy* it is used seventeen times. It is also found in the farewell speech of Joshua (23:16, 24:2) and numerous times in the other historical books (*Judges, Samuel, Kings, II Chronicles*). Among the prophets, Jeremiah utilizes the phrase most frequently. After his mission has been defined as a struggle against strange gods in his call to prophecy (1:16), he uses the phrase seventeen times. The words are found once in *Hosea* (3:1) and not at all in the third section of the Bible.

There is unmistakable evidence that for the Decalogue only one God exists in the entire universe; its use of יהוה and other matters demonstrate this clearly. Yet we cannot free ourselves of the notion that this statement should contain a universally applicable *dogmatic teaching* about false gods. *The Decalogue precisely wishes to avoid this.* This is not the place to sermonize to other people and to dissuade them from their deities. For the Torah at Mount Sinai only God and Israel exist, and He takes Israel to His heart: You are Mine! No one else's! I bind you to Me forever! (לי).

It is the image of marriage which called forth this phrase. The wife belongs to one man; all others are איש אחר to her (*Gen.* 29:19; *Deut.* 20:11, 24:2, 28:30; *Jer.* 3:1). Other men still exist, but not for her. Here the words איש אחר present a contrast to בעל which is used to express other aspects of marriage.

The distinction becomes very clear through *Deut.* 20:3 ff. which lists exemptions from military duty: a man shall be permitted to return home before a battle if he has built a new house but not yet set it in order; or if he has planted a vineyard and not yet consecrated it; or has become engaged to a girl but has not yet brought her home. He is excused, so that no *other man* shall perform these acts. The second could never approach them with the devotion of the first party who began each of these affairs and gave them all his attention and devotion.

Strange gods are those whom Israel had not known through experience—"new gods," those who have recently arisen (חדשים מקרוב באו—*Deut.* 32:17; *Ju.* 5:8). By contrast, your God has historic ties with you dating back to the days of the patriarchs; there has always been none other

than *He.* For Israel loyalty to any other deities is unthinkable, nor would they have any claim upon it. If Israel nevertheless gives itself to them, it is equivalent to adultery and prostitution (נאף, זנה), which is a frequently used image for apostasy from the true God (34:15 ff.; *Lev.* 17:7, 20:5 ff., 19:29; *Nu.* 14:33; *Deut.* 31:16; *Hos.* 1:2, 2:4-7, 4:12 ff., 5:3 ff., 6:10, 9:1; *Mi.* 1:7; and especially in *Ezekiel*). Worship of the licencious gods and dead idols leads to bestiality; it also brings about uncleanliness similar to contact with a corpse. A people which does so is unworthy of the designation of a holy people formed in the image of the holy God (*Hos.* 5:3, 6.10). The one occasion of Hosea's use of אלהים אחרים (3:1) is connected with the image of adultery and proves his dependence upon the Decalogue.

The loyalty of Israel to Him is not meant as an attack upon the gods in whom other nations still believe, nor does this position reveal any doubt about the unity of the One true God. Both of these matters are shown with great clarity by Micah's prophecy concerning the *end of days* on which all people shall pilgrimage to His mountain and to the house of the *God of Jacob.* Until that day all people may walk about with the name of their own gods, but we shall walk with *our* God, using His name through all eternity! (4:2 ff).

The phrase על פני also belongs to the image of marriage. It is correct to interpret it as "in opposition to," "in the face of," so that I can and must see it; despite Me and to My mortification. Other translations, like the following, are less satisfactory: "aside from Me," "besides Me" so that I recede into the background.

The use of על פני to mark a place is rare; it is used with God in a number of instances (*Ps.* 9:20; *Job* 1:11 על פניך, *Job* 21:31; and על פני spoken by God, *Jer.* 6:7). *Deuteronomy,* despite its frequent use of אלהים אחרים, never uses this phrase. Instead, הכעיס is used in connection with the making of idols (4:25, 9:18, and מעשה ידיכם 31:29, 32:19); הכעיס expresses anger, derision or insult; it is as if this were a substitute for על פני. *Isaiah* 65:3 tautologically states המכעסים אתי על פני.

There is another important overtone to this phrase as I have shown in my *Commentary on Genesis* (*Gen.* 11:28). על פני may also mean "during the lifetime," and in this usage it is specifically tied to a family relationship (*Nu.* 3:4; *Deut.* 21:16). This technical meaning of על פני appears as far back as the legal writings of Hamurabi (No. 135): A man has been taken prisoner, and his wife, *although he is still alive* (*ana panishu ashsashuh* equals על פני אישה), has married another man ("she has gone into another house"; *sanim,* the commonly used word, is the equivalent of אחר).

In the human relationship of marriage the Torah permits divorce; sometimes death may separate a couple, so that the widow does marry "another" man — although the Torah feels misgivings in this matter and forbids the priest, whose relationship with God is especially close, to marry a widow or a divorcee (*Lev.* 21:7-17). The sacerdotal man would degrade himself by becoming an איש אחר after her first husband. By contrast the loyal relationship between God and Israel cannot be dissolved. He will never dissolve the union with Israel (*Is.* 50:1), and He is eternal.

Exodus 20:4

The meaning of the opening phrase: לא תעשה לך פסל is clear. פֶּסֶל (פָּסַל) means "to build out of wood or stone"; post-Biblical Hebrew פסולת means "refuse" or "waste material." The word then signifies an image in the round which has been hewn out of stone or carved from wood. The term is never used in connection with anything else; the same is true of the term פסילים, which may have been based on the form אלילים.

The term וכל־תמונה and its place in the sentence presents greater difficulties. Etymology provides no enlightenment about the word תמנה. Aside from the Decalogue and verses dependent upon it (*Deut.* 4:12, 15: 23-25) it appears three times in Scripture: in *Nu.* 12:8 it is used of Moses "to whom He alone speaks mouth to mouth, visibly and תמונת יהוה יביט"; in *Job* 4:16, Eliphaz utilizes it in his description of a nocturnal revelation —"it stood and I could not distinguish its features, a תמונה opposite my eyes"; it appears again in *Psalm* 17:15—"but through virtue I see (אחזה) Your face and Your תמנתך will satisfy me while awake." In each instance it is used with a Divine revelation, even if it be only vaguely seen or spiritually perceived, and not directly at all. Therefore, the verb "see" (ראה) is not used; תמונה is thus the *image in a vision.*

Such an image always takes elements from reality, even if combined with ever so many arbitrary and phantastic elements. With this interpretation the transition to the following section becomes clear, albeit it remains difficult to understand the use of וכל־תמונה alongside פסל as the second object of one verb, תעשה. פסל is a plastic image which has been formed, but תמונה is a visionary *prototype* according to which something may be patterned. It must be assumed that עשה is used in a dual sense here: you shall not make a פסל for yourself, and you shall not conceive a תמונה and form a פסל on that conception. If כסל and תמונה were of a parallel nature this would have been indicated by the use of כל preceding the first term. Our sentence would then have paralleled the construction of the fourth statement לא תעשה כל מלאכה and used כל shortly after לא תעשה. However, כל is placed with תמונה in order to give independence to this as well as the following three relative clauses (אשר). The very use of a relative clause here presents a more forceful construction than possible through the phrase כל־תמונת or תמונת־כל.

"In heaven above—on the earth below—in the water under the earth" is not, as commonly assumed, a division which diverges from the usual ("older") view: "heaven—earth." Rather, it is the division appropriate for designating the different habitats of creatures (cf. *Gen.* 34:54-56 and my commentary on these verses); the creatures are listed as the birds of the heavens, the animals of the earth, and the fish of the sea (cf. *Gen.* 1; *Hos.* 4:3; *Zeph.* 1:3; *Ps.* 8:8 ff., 33:6-8, 69:11 ff., 96:11, 135:3, 136:5 ff., 139:8 ff., 148; *Prov.* 3:20 ff.; *Job* 11:8, 26:5 ff.).

The statement marks a descent which goes deeper and deeper (מתחת—ממעל—מתחת—) and shows that man's error becomes more grievous as he chooses lower and lower forms for worship. This is the only use of the phrase "water under the earth"; in *Deut.* 4:18 it is used in the Decalogue. מתחת לארץ means beneath his own level. Man's sin becomes greater the further removed the idol becomes from the living

Creator Whose throne is in heaven (Who rules in heaven above and on the earth below: this phrase taken from the Decalogue appears again in *Deut.* 4:39; *Jos.* 2:11; *I Ki.* 8:23). The birds which are in the air, "in the heavens above," and thus free and distant from the earth, are the most likely to be taken as the image of a deity (so 19:4 "on the wings of an eagle"), for even in a picture a bird seems poised for flight. Lower, the earthbound animals, fellow-creatures of man, are to be found. Most inadequate of all is the liveless image of an aquatic creature shown out of its element. Here only the *images of living creatures* are included. (See further in *Deuteronomy*).

Exodus 20:5

The pronoun *them* in "you shall not bow to them" (לא תעבדם) follows the linguistic usage of *Deuteronomy* (7:4, 8:19, 11:16) and refers to the strange אלהים of verse 3. Verse 4 then becomes a parenthetical statement about the images of *strange* gods.

The conflict over the division of the Decalogue begins at this point (verses 4 and 5a). The most important actual divisions of the Decalogue hinge on these verses. For the Calvinist the words: "you shall make nothing for yourself" are so important that they are made to begin a separate commandment, the second, and thereby lay the foundation for the prohibition of all plastic art in Calvinism. For Catholics and Lutherans the phrase is merely an explanation of the first commandment: "I am the Lord your God; you shall have no other gods aside from me." The Catholics did not want to relinquish their images, and the other Protestants did not consider the point particularly urgent at the time.

More significant are the religious historical conclusions drawn by Pentateuchal criticism since Vatke. It claims: if images of the true God are here prophibited, then this is proof of the late composition of the Decalogue, or at least of this additional phrase. For the renunciation of such images was first proclaimed by the prophets. Until their time images were religiously acceptable, as proven by the Biblical stories (the Cherubim on the ark, the copper snake of Moses, the Ephod of Gideon, the פסל of Micah, the Teraphim in the story of David, the calves of Jeroboam). Since these never seem to have been regarded as prohibited, Moses and the Decalogue could not have forbidden them. For these critics a God Who could not be depicted represented too lofty a concept for those earlier times. The most they would grant was that an older, simpler custom prohibited images poured from metal (J *Ex.* 34:17, E 20:23), which expressed the sophisticated civilization of Canaan soon to be encountered and which was to be repelled. On the other hand, images of wood were supposedly permitted. Presumably the ark itself had an image of JHWH in it.

All of these claims have been refuted more or less thoroughly (Robertson, *The Ancient Religion of Israel;* Delitzsch, *ZKW*, p. 287 ff.; Sellin, *Zur Einleitung in das AT*, 1912; E. König, *Geschichte der AT-lichen Religion*, 1915, pp. 255 ff.). On the other hand, Mowinckel, p. 69, states that the argument that the temples at Shilo and Jerusalem contained no image of a deity is one which must fall before any "free, scientific investigation untrammeled by dogma." He believed it proven

that the official cult in Jerusalem utilized an approved image of JHWH for a long period of time. He further thought that he could prove the Decalogue to be later than J and E through the word פסל which, according to him, prohibited every image of God, even one of metal; however, this contradicts the actual meaning of the word. Furthermore, if images of wood and stone were originally legitimate, how then can *Deuteronomy* threaten the people with precisely the punishment that they must serve strange gods of wood and stone in exile (28:64)?

The religious historical orientation which seeks to divide the Decalogue into early and later statements goes astray. There is no slow development of *thought* and *culture*. People did not one day begin to make a distinction between the image and God, and then by a slow process, were eventually led to the discarding of all images as the recognition dawned that the Divine is pure spirit and, therefore, unportrayable. No one, not even the wildest primitive, has ever been so foolish as to believe that the fetish *which he himself produced* and on which he labored with his own tools was actually a deity. Only slowly did he become enamoured of his work, and the distinction between the image and God, symbol and thought, idol and idea disappeared. Indeed, for Israel this danger could never have existed, for its God, unlike the deities of the heathens, was not a segment of nature. He was, as Israel has just been reminded in the previous verses, a living God *responsible for the events of history*. How could a fabricated piece of wood, stone, or metal be taken for Him or His image! (The matter of the golden calf will be discussed in its proper place.)

The origin of the prohibition against images is rather emotional. The Torah is aroused and outraged over the total misconception of the *Essence of Life*, by anyone who could honor that which is dead and has been fabricated by man. Any respect shown to such a lifeless object is a debasement of the idea of *God*, a misuse of the word אלהים. In addition, it debases living *man* who is an image of God. God is not only a living God, but *the source of all life*: He has created all of it. For this reason the prohibition includes all three realms of the world in which life exists.

The same theme is expressed elsewhere in Scripture, as in *Job* 12:7 ff.: "ask the cattle and they will teach you, the birds of the heavens and they will tell you, or speak to the earth and it will declare it, and the fish of the sea will speak it; who among them does not recognize that His (יהוה) hand (the only occurrence of this designation for God in the speeches of the book) has created this; in Whose hand are the souls of all living and the spirit of all men?" However, whatever man may *form with his hands* is dead, even if it portrays a living creature; how can anyone prostrate himself before it? That would indicate a confusion of the created with the Creator and the substitution of a dead object for the God manifest in history. "With whom would you compare the Divine, what image would you create? With whom could you compare Me; whose equal would I be, says the holy One?" (*Is.* 40:18-25).

Similarly, prayer to an image is an unbearable *debasement of rational man*. "You shall not *make for yourself*"—לא תעשה לך; the image of God is an artifice of the human hand, ידי אדם, fashioned for yourself by your own hands, מעשה ידיך. In Israel the debasement of *man* through worship of such an *object* has at all times called forth indignation, ridicule, and derision (*Is.* 2:8, 17:8, 37:19, 45:20, 46:6; *Jer.* 1:16, 2:29, 10:3; *Hos.* 13:2, 14:4; *Micah* 3:2; *Hab.* 2:18 ff.; *Ps.* 115:4 ff., 135:15 ff.). The most extensive satire occurs in *Isaiah* 44:9-19. This sequence begins with Isaiah, Hosea, and Micah who do not treat the subject as a new theme invented by them; it is rather an ancient heritage of Israel's perception. All these statements express the pride of man in his own dignity as the image of God. "I, I (יהוה) am your God, Who has led you out of Egypt, so that you shall not be slaves to them, and I have broken the bars of your yoke, and would have you walk *upright*" (*Lev.* 26:13). The most grievous humiliation with which Scripture can threaten Israel is to be "*forced* to serve the work of man's hand, wood and stone which cannot see, nor hear, nor eat, nor smell" (*Deut.* 4:28, 28:36-64). Israel's return to Him, its God, will consist of no longer speaking to the work of their hands as "our God" (*Hos.* 14:4), of no longer prostrating itself before the work of their hands (*Micah* 5:12).

The inner cohesiveness of the second pronouncement is proven by all of these statements, but especially by those passages of *Deuteronomy* in which wood and stone (4:28) are actually equated with אלהים and by *Deut.* 28:36-64 even with אלהים אחרים. (Both passages speak of banishment into a *strange* land among *strangers*.)

Practically speaking, according to the custom of the heathens, the images of deities are themselves deities. Mowinckel, pp. 66 ff., states that he misses an appreciation of the true piety concealed in idolatry in the Old Testament polemic against all images. However, Scripture took cognizance of such feelings, as shown by the long statement of *Jer.* 10:66 ff. Yet one who battles with an opponent is not duty-bound to appreciate him during the struggle; he should rather discover his weaknesses.

One may well claim that even an image designed merely to bring God closer to the senses will soon become a deity, as may be illustrated by an anecdote recounted by Schlözer (*Römische Briefe*, 1913, pp. 59 ff.). When Michelangelo stood before his finished Moses, universally recognized as the grandest statue since the Greeks, he sank into thought. The longer he looked at Moses the more overwhelmed he became. He soon forgot that he himself had hewn it. The marble statue became alive before his eyes; he felt that he was standing in front of a living being, yet it did not speak, but only viewed him silently. Finally Michelangelo, angry over its silence, delivered a stroke with his hammer and cried: "*Perche non parli*—Why don't you speak?" On the right knee of the statue there actually is an old yellow scar. If one honors God *in front of* the image, it soon becomes a deity. You shall worship Him only spiritually and in truth and not through any substitute. *This* is true religion, and for this reason you shall not make any image.

While the words להם and תעבדם may grammatically refer to strange gods and not to the images, in practice there is no distinction. The images include those of strange deities and any intended to portray the true God. Both are *absolutely* prohibited, and it makes no difference what the image seeks to depict. Any cultic image which is worshipped *is* a strange god; it will estrange you from the true living God, from His Being and from His work of deliverance. Thus his covenant will have been broken.

השתחוה consists of complete prostration with the face upon the

ground; it marks the complete surrender of individuality and the utter submission to obedience and service. It is not prohibited as a sign of respect toward a living being; Abraham prostrates himself before the *B'ne Heth* (*Gen.* 23:7-12), and Jacob does so before his brother Esau (*Gen.* 33:7), etc. However, the lifeless idolatrous image shall be refused all gestures of reverence, for that would indicate a denial of the true God.

The form תָעָבְדֵם, in place of which one would expect the *Kal* תַעַבְדֵם, can be nothing else than a passive *Hophal*—"you shall not allow yourself to be brought to serve them." It reoccurs in the same connection in 23:24 לא תשתחוה להם and again in *Deuteronomy* 13:3 ונָעָבְדֵם. Service of an idol is especially despicable and absurd, for not only are religious rituals, sacrifice, libation, and incense required, but also personal service like cleansing, clothing, adorning, carrying, erecting and other similar duties; for the poor "gods" are helpless dolls. The Massorah has remained wonderfully true to the high ethical content of this statement and has let itself be tempted to change this unusual form of the verb. Only twice, in the Decalogue and 23:24, is the service of strange gods prohibited through a singular imperative. Both statements are concerned with the individual personality: Do not permit yourself through accomodation to others or through weakness of character to lower yourself to their personal service. The false prophet of *Deuteronomy* 13:3 imitates this statement in his speech.

The concluding statement of verse 5 which is introduced by כי does not appeal to reason. It might have said that these deities and idols are only figments of the imagination and their service is irrational. It does not do so and instead bases itself upon the concept of loyalty to the covenant. For in accordance with His nature, the Divine partner *cannot* be indifferent to any infraction of that covenant. Furthermore, He has the power, the will, and the time to enforce it. For this reason God here again uses the singular I of His total personality, as at the beginning of the Decalogue, אני יהוה אלהיך. The fact that אלהיך here stands in apposition presupposes the first three words of the Decalogue. I, your אלהים, am not like other Divine manifestations (אל); nor does the Decalogue wish to use אלהים alone, for that would bring it into the same category as the אלהים אחרים.

The word אל has a broader meaning. Another אל does exist as a religious principle, system, and world view. אלהים are the particular revelations or concrete manifestations of such. This distinction is expressed with the greatest clarity in 34:14 ff. Even more pronounced is the distinction between the Divine and *man* (*Nu.* 23:8-19; *Is.* 31:3); it becomes quite clear that only *God* as a spiritual Being is meant. The word אל is never connected through the genitive with a person or a people, as is the case with אלהים. אל appears only with the suffix of the first person singular as אלי.

He is also an אל, but what distinguishes Him are His attributes, above all the ethical qualities. He is not only the living, eternal, highest, greatest, mightiest, awe-inspiring אל, but also the only, loyal, true, listening, helpful, merciful, kind and pardoning אל. There is no other אל with *these* attributes (15:11), nor can such exist. One of His ethical attributes is קנא, jealousy (34:14; *Deut.* 4:24). This is not, first of all, to imply that He is concerned with His honor and that, as the Universal Being, He deems no one else worthy of esteem, so that He alone wishes to be honored by all men. Here the entire concern is with His relationship to Israel, with God's covenant with this people who already are fortunate enough to be aware of Him. This statement is also based on the *image of marriage*. קנא is the specific word for the attitude of a husband to his wife, as shown by *Numbers* 5:11 ff. which teaches the so called תורת הקנאים. "Jealousy" is not a proper translation, for this קנאה is not the reprehensible result of an egoistic passion which desires the wife for oneself alone; rather it is based upon injured *love* (*Song of Songs* 8:6 ff.). The zeal awakened by the justified suspicion of secret adultery is directed toward the *honor of the wife* who, through her disloyalty, dishonors and degrades herself. This represents a praiseworthy ethical strictness and a *duty* of the husband.

Defection to idolatry displays a similar disloyalty as that of the wife who has turned herself into a whore. God's intolerant zeal is thus the reverse of unethical weakness and indifference; it is pain caused by the beloved person who scorns all loyalty.

The intensive adjective קנא represents a latent characteristic, while the participle פקד denotes an action. Following the deed, God will punish the offense. The word עון is also used for the sin of the disloyal wife and the neglected zeal of the husband; עון אבות is also used in 34:7, *Nu.* 14:18 as in the Decalogue.

Yet how can the God of righteousness allow *children*, grandchildren, and great-grandchildren to atone for the sins of their father? Are the fathers then to go unpunished? So that we shall not think this, *Deuteronomy* 7:9 ff., with an eye to our statement and its clarification, explicitly states: "Know that He your God is a loyal God (אל) Who will remain true to His covenant and show mercy to them that love Him and keep His commandment up to the thousandth generation. However He will requite those who hate Him *upon his face*" (singular, to indicate him, personally). He will lead him to perdition; He will *not postpone His rancor* but will punish his very person immediately.

Usually it is claimed that ancient thought did not reckon with the individual and only considered him as a part of the whole, which then also had to atone for the sins of the individual. It is further theorized that only in later times, when the independence of single individuals in contrast to the general community became more pronounced, was he recognized. When false conclusions were drawn from the ancient statements, Jeremiah (31:29 ff.) and Ezekiel (Ch. 18) modified this teaching and energetically stressed the individual. These thoughts are expressed by Baer, Dillmann and many others. However, there is no trace of this ancient point of view in Israel's law. Where is the family, the generation, the tribe held responsible for the act of an individual? There is no trace of such thoughts in the משפטים which follow the Decalogue. This point of view has been largely created by the modern atomization of society and the concommitant over-estimation of modern thought which believes that its concepts of justice are higher than those of antiquity.

Here one must also stress the distinction between Divine and earthly judgment. Worldly courts concern themselves only with the indivi-

dual and his deed; they acknowledge no family, generation, tribe, or people as possessed of a criminal personality. Here the concern is with the individual, and the Torah specifically proclaims the principle: "Fathers shall not die because of their children and children shall not die because of their fathers; everyone shall die for his own offense" (*Deut.* 24:16). This is the only law of the Torah which is quoted in the *Book of Kings*—"in the book of the Torah of Moses which He (יהוה) commanded" (*II Ki.* 14:6). It was to be reckoned as praiseworthy that King Amaziah only punished the murderers of his father and did not kill their children; he has conducted himself according to the law of retribution (ויך את־המכים, *II Chr.* 25:3 ff.). He avenged himself in accordance with judicial procedure but did not carry revenge to the children, although he certainly possessed the power to do so. This illustration also teaches us the intention of the law of *Deuteronomy*—not that there ever was a court in which children were punished for the sins of their fathers. *Joshua* 7:24 ff. and *II Samuel* 21:1 ff. do not represent such procedures. One depicts a religious ban in which the consummation of God's justice is sought; the other case deals with atonement demanded by opponents.

The law of the Torah is not concerned with the prosecution of each offense by judicial officials. All crimes require a plaintiff, and where there is no plaintiff there can be no judicial procedure. This was not only due to the simple organization of the early state but must always be so, as human justice is neither qualified nor entitled to go beyond this. The majority of all crimes are never brought to its attention; society cannot look into the heart of offenders. Its means of punishment are limited, especially when compared to the innumerable distinctions among crimes and motives which differentiate each case. In Israel punishment really only consists of reparation and the death of the criminal, or perhaps a moderate whipping (thirty-nine lashes), and one might escape the courts. Nor does the human judge wait for the criminal's repentance; it is not his task to educate him or his generation. Divine judgment is entirely different; nothing is overlooked, and it is totally inescapable. God knows the most private thoughts and has all the chastisements of life, the afflictions and blows of fate at His disposal. *This means that* פקד *is never used to refer to a human tribunal.* (In *II Sam.* 3:8 the speech of Abner is drastic and exaggerates; it wishes to ask: are you God's equal?)

The nature of comprehensive and absolute justice must include as part of the punishment *those consequences which may be felt by the next generation.* According to the pattern of life an inner bond for good or evil exists between the generations. Children long remain dependent upon parents; they are taught by them and imitate them. They share their happiness and their troubles; this is their lot. The judicial punishment of a father can hardly avoid some consequences for the son, although that may not have been its intent. However only God can precisely measure the extent and force of the punishment to be meted out to the children; it will depend upon their closeness and the father's guilt and upon *His own pedagogical aims.* If the father must say to himself that God will seek out his guilt from his children, then this contains a healthy warning. Even if he be indifferent to the future of his children, he will not be indifferent to the opinions of his fellow-men who

will see each apparent accident of fate as a punishment for his guilt. Should he personally not suffer, he will suffer by seeing his own life-path continue in his children. On the other hand, God will *wait,* for "He has no joy in the death of a sinner." He may wait even if the sin continues and becomes habitual with children and grandchildren (*Gen.* 15:16), for the guilt of the Amorites (by the fourth generation) *is not yet complete.* This marks the *patience* of God.

We, therefore, do not accept the usual explanation that לשׂנאי restricts itself to the children—they will be punished if they hate Me like their fathers; for under those circumstances the fathers would go unpunished, and the children would suffer more than their fathers. They would have to atone for their own hatred of God and for that of their father. The word לשׂנאי also refers to the fathers. It intends to indicate that if their guilt is not yet sufficient, or if their punishment alone is not adequate under certain circumstances, then it shall extend to the third and fourth generation. Included are all those who still live, together with the original offender, who may have remained under his influence.

How the punishment shall occur is never foretold, but it will come without fail. This, too, is implied in the word פקד through which God reserves for Himself various measures of punishment.

Exodus 20:6

Just as God will punish the guilt of the fathers who hate Him upon the third and fourth generation, so His kindness extends to the thousandth of those who love Him and fear Him, which means—who keep His commandments. This statement again marks a sharp contrast between *Divine justice and limited human justice; it also proclaims God's boundless love and kindness.* Luzzato, in his commentary on *Psalm* 89, shows how both qualities may be united in one house. In that Psalm the relationship of the patriarchs to the entire people is parallel to that of David's to the royal house. God has shown His mercy to him who has been loyal to Him.

In this statement the intent is not limited to pointing out the consequences of disloyalty to the covenant of God, but also shows that loyalty is rewarded. All of this is cloaked in one general statement which contrasts the ways of human and Divine justice. A human court is not concerned with rewarding the good, not to speak of some reward for uncounted generations into the future. (*Lamentations* 5:7 does not intend to imply that future generations which are guiltless shall bear the sins of their fathers; compare with 3:36 ff.).

It is of great significance that man can and should *love* God. Following upon the opening words of the Decalogue, we can no longer be surprised by this apparently new concept inserted here. It was already latent in the statement: "I, I (יהוה) am your God"—"you shall speak of Me as '*You,* my God' (in a personal manner as one man to another)."

The second statement of the Decalogue closes with the word מצוֹתי with its possessive ending. The first person suffix attached to a noun indicates more than mere possession. It includes a claim upon all the rights and duties connected with that object. The statement "you are *my* son" includes all which *my* son could possibly mean (duties, rights and other

consequences). This must be repeatedly stressed, for it is highly significant for the Decalogue. For the transposition of the opening words of the Decalogue into "You, JHWH, are my God" would also involve our love of Him (see my Commentary on the *Shema*).

When the last phrase of the second statement ending with מצותי is properly understood, it is found to conclude with the same idea with which the Decalogue began—the offering of the covenant. Here it is combined with the *fear of God*, the active service of God which is the observance of His commandments. No servile obedience is demanded, but that which stems from the heart, a total devotion of soul and might.

A further thought connected with "I, I (יהוה) am your God" is implied in the closing phrase: although I have shown Myself to be your God by bringing you out of the house of bondage, for that reason I shall not be lenient to you when you are disloyal. Rather I shall judge you as your God Who is also the holy judge of the entire earth; for nothing can be left unatoned or unpunished. I am especially strict with those who are under My protection; this compensates for their being chosen. *Amos* 3:2 clearly refers to this, "only you (whom I brought up out of the land of Egypt) have I known from among all the generations of the earth; *therefore I shall punish all your sins.*" אפקד עליכם את כל עונתיכם. God is much more indulgent with the heathens. They need only pray to Him and will be heard, while Israel must confess and atone! (*I Ki.* 8:41 ff.).

שלשים and רבעים are to be explained as descendants; without denoting them in this way it would have been necesssary to repeat בן three or four times. However, in Hebrew the term is only used twice in succession as בן בן, not as בן בן בן. When ancestors are listed by the Torah only the great-grandfather and great-great-grandfather are given (*Nu.* 16:1 קרח בן יצהר בן קהת בן לוי; 27:1 בן הפר בן גלעד בן מכיר בן מנשה; and the more distant genealogical connection is made through למשפחת מנשה בן יוסף.) As no man can hope to see more than great-great-grandchildren, this is not used with more distant generations. The only exceptions are the genealogical lists, like *Neh.* 11:4, 5, 11; *I Chr.* 4:37, where בן appears five times, and *I Chr.* 6:24-28 where it appears fourteen times (see also *Gen.* 50:23).

לַאֲלָפִים is the correct reading, not לָא׳ as in 34:7. To express this, *Deuteronomy* 7:9 uses the phrase לאלף דוֹר "to the thousandth generation." This may have been evoked as contrast to the following statement which is concerned with the *first generation* (לשׂנאָיו אל פניו) and so is an interpretation. אלפים always means thousands and לאלפים unto thousands, as למאות means unto hundreds (*I Sam.* 29:2; *II Sam.* 18:4). In any case, אֲלָפִים is not a possible form. (עשׂה חסד לג׳ occurs again only *in II Sam.* 22:51 [= *Ps.* 18:51] and *I Ki.* 2:7).

The first two statements of the Decalogue are the covenant of God with Israel. God Himself offers it; therefore *He speaks in the first person only in them.* "I, I (יהוה) your God"—"I Who led you out"—"who hate Me"—"who love Me."



DIE JUDENBUCHE

Eine jüdische Studie
von
B. Jacob.

Jn einem unlängst erschienenen Buche Auge um Auge (Berlin, Philoverlag, 1929), einer bibelexegetischen und rechtsgeschichtlichen Untersuchung, habe ich den wahren Sinn dieses alttestamentlichen Wortes festgestellt und seinen Gebrauch durch die Jahrhunderte verfolgt; dabei bin ich auch auf Shakespeares Kaufmann von Venedig zu sprechen gekommen und habe Shylock als das ungerechteste und unwirklichste Zerrbild bezeichnet, das von dem "Juden" entworfen werden konnte. "auch der Jude kann hassen, kann sich zu rächen begehren, aber wenn schon ein Jude als Messerstecher noch seltener ist als ein jüdischer Trunkenbold, so wird es jedem Juden unmöglich sein, ein Ungeheuer wie diesen Shylock, der danach lechzt und mit Wollust schon das Messer wetzt, um einem Menschen bei lebendigem Leibe ein Pfund Fleisch auszuschneiden, sich als seinen Stammes-und Glaubensgenossen vorzustellen". Selbst wenn der Dichter mit dieser trotzdem gewaltigen Schöpfung nicht andere Absichten gehabt hätte, dürfte uns der Widerspruch gegen wirklich jüdische Art und Denkweise nicht wundernehmen, da Shakespeare, was nicht allgemein bekannt ist, nie einen Juden gesehen hat. Nichtsdestoweniger ist der rachsüchtige Shylock jahrhundertelang ein Vorbild für die Schilderung des Juden geblieben. Als ein anderes Beispiel der Verkennung und Verzeichnung möge eine Erzählung betrachtet werden, die auf deutschem und zwar westfälischem Boden spielt, die Judenbuche der Annette v.Droste-Hülshoff.

Die berühmte Meisternovelle der größten deutschen Dichterin, wie sie, mit Recht, seit Paul Heyse genannt wird "Die Judenbuche" (ein Sittengemälde aus dem gebirgigen Westfalen) war ursprünglich als Teil einer größeren Arbeit über Land und Leute in Westfalen gedacht und hat den glücklich gewählten Titel erst von dem Herausgeber des Cottaischen Morgenblattes erhalten, wo sie 1842 zuerst erschien. An dieser geheimnisvollen Buche hängt sich nämlich zum Schluß der Held der Erzählung auf, der nahe bei diesem selben Baume einen Juden ermordet hatte. Fritz Mergel ist ein junger Bursche in einem Dorfe im Paderbornschen, Sohn der armen Witwe eines Trunkenboldes, der einst im Walde tot aufgefunden worden war. Von dem Bruder seiner Mutter, Simon Semler, einem schlechten Menschen, wird er zum Helfershelfer bei den Forstdiebstählen gemacht, die in dieser Gegend immer im Schwange waren und ganze Waldstrecken kahl machten, worauf das Holz nach Holland geschmuggelt wurde. Er ist schuld daß der Oberförster Brandes auf der Suche nach den Forstfrevlern einen falschen Weg nimmt und meuchlings erschlagen wird. Dergleichen kam wohl öfter vor, denn der Förster galt als Feind. Läßt doch unser Herrgott

Jm kleinen Druck!

2

das Holz frei wachsen, daher es niemandem gehört". Vier Jahre später, im Oktober 1760, ist Fritz auf einer Hochzeit, wo es hoch hergeht. Gerade, als er mit seiner neuen Taschenuhr geprahlt hat, stellt sich der Jude Aaron ein und fordert lärmend sein Geld für die noch nicht bezahlte Uhr, wodurch Fritz sich vor allen Leuten bloßgestellt fühlt und in Wut entbrennt. Drei Tage später wird der Jude ermordet aufgefunden, unter Laub verscharrt, nahe bei einer großen am Berghang stehenden Buche. Es war um Mitternacht, und die ganze Familie des Gutsherrn saß ängstlich beisammen, weil draußen ein furchtbarer Gewittersturm tobte, da stürzt das Weib des Ermordeten herein und wirft sich vor dem Gutsherrn auf die Kniee:"Gerechtigkeit" rief sie,"Gerechtigkeit! mein Mann ist erschlagen" und brach zusammen."Auge um Auge, Zahn um Zahn", dies waren die einzigen Worte, die sie noch zuweilen hervorstieß. Der Verdacht fällt auf Fritz Mergel, aber der ist verschwunden. Als die gerichtliche Untersuchung ergebnislos verlaufen ist, erscheinen am andern Morgen eine Anzahl der angesehensten Juden der Umgegend im Schloß, um dem Gutsherrn einen Handel anzutragen. Der Gegenstand ist die Buche, unter der Aarons Stab gefunden und wo der Mord wahrscheinlich verübt worden war. Um zweihundert Taler kaufen sie den Baum, damit er nicht gefällt werde. Darauf sah man an einem Abend wohl gegen sechzig Juden, ihren Rabbiner an der Spitze, in das Bredenholz ziehen, alle schweigend und mit gesenkten Augen. Sie bleiben über eine Stunde im Walde und kehren ebenso ernst und feierlich zurück durch das Dorf B. bis in das Zellerfeld, wo sie sich zerstreuten und jeder seines Weges ging. Am andern Morgen stand an der Buche eine hebräische Inschrift mit dem Beile eingehauen.

Achtundzwanzig Jahre später, am Weihnachtsabend 1788, traf in dem Dorfe die verkümmerte Gestalt eines vom Leben jämmerlich mitgenommenen Mannes ein. Er stellte sich als der Johannes Niemand vor, der immer gleichsam der Schatten von Fritz Mergel gewesen und damals mit ihm zusammen verschwunden war, wurde auch von den Leuten als der Johannes wiedererkannt. Er war sechsundzwanzig Jahre in türkischer Sklaverei gewesen, wo er furchtbar leiden mußte. Jetzt hatte er sich in die Heimat zurückgeschleppt, um auf dem katholischen Friedhof seines Dorfes begraben zu werden. Auch sein Verstand hatte gelitten, und aus Mitleid nahm ihn der Gutsherr auf und verwendete ihn wohl ab und zu als Boten. Eines Tages war er nicht aufzufinden und nachdem man ihn lange vergeblich gesucht hatte, sieht zufällig der Förster Brandes, der Sohn des damals von Forstdieben Erschlagenen, in der sogenannten Judenbuche einen Menschen hängen. Er eilt verstört davon, um den Gutsherrn zu holen, und sie glauben, den gesuchten Johannes Niemand gefunden zu haben. Als sie ihn aber abgeschnitten haben und Schlinge und Halsbinde lösen, -was sieht tiefbetroffen der Gutsherr? An einer Narbe auf der Brust erkennt er, daß der Selbstmörder kein anderer war als Fritz Mergel!

Die hebräische Jnschrift an dem Baume aber hieß: Wenn du dich diesem Orte nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir getan hast.-

Wir sind bei dieser Erzählung in der glücklichen Lage, ihre Entstehung ziemlich genau verfolgen zu können. Es sind nach und nach mehrere Entwürfe dazu ans Licht gekommen, und seit einigen Jahren besitzen wir nach den zahlreichen Abdrücken eine mit äußerster philologischer Akribie vorgenommene kritische Ausgabe, die das gesamte handschriftliche Material vorlegt und verwertet, von Karl Schulte-Kemminghausen (bei Fr.Wilh.Ruhfus,Dortmund 1925). Wie die Verfasserin am Schlusse erklärt, beruht die Geschichte nach allen Hauptumständen auf einer wahren Begebenheit, die sich in ihrer Heimat zugetragen habe.Bereits im Jahre 1818 hatte der Oheim der Annette,Frh.August v.Haxthausen in der „Wünschelrute", einem bald eingegangenen und vergessenen literarischen Journal, aus den Akten seines Familienarchivs eine sehr ähnliche Geschichte unter dem Titel "Geschichte eines Algierer Sklaven" veröffentlicht. Auch hier kaufen die Juden von dem Gutsherrn den Baum unter dem ihr Glaubensgenosse ermordet worden ist, um ihre Zeichen hineinzuschneiden und hängt sich der nach vielen Jahren aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Mörder auf. Annette hat diese Veröffentlichung nachweislich gelesen, wenn ihr dies auch bei ihrer eigenen Abfassung wohl entschwunden war. Um so lehrreicher sind die Abweichungen von jener viel einfacheren Fassung (die wir der Kürze halber mit "W" bezeichnen). Die Redaktion der Wünschelrute hatte dazu bemerkt: "Die hier niedergeschriebene Geschichte ist wörtlich wahr; viele hundert Leute in der Gegend, wo der Unglückliche lebte, können das bezeugen."

Die Erzählung ist also anscheinend auf das Beste beglaubigt.Aber zu der Kritik, der wir sie nichtsdestoweniger unterziehen wollen, hat uns die Dichterin selbst angeregt. Jn einem Briefe, in dem sie zuerst über den Stoff ihrer heimatlichen Schilderungen spricht,schreibt sie launig: " ....fürerst ist es immer schwer, Leuten von Fach zu genügen, und in dieser Sache ist jeder Münsterländer vom Fache. Jch erinnere mich, daß einst ein sehr natürlich geschriebenes Buch in einer Gesellschaft vorgelesen wurde, die einen Soldaten, einen Forstmann, einen Gelehrten und einen Diplomaten in sich schloß; jeder war entzückt über alles, mit Ausnahme der Stellen, die jedes Fach betrafen. Der Soldat fand Schnitzer in den Schlachtszenen, der Forstmann in den Jagdabenteuern, der Gelehrte in den philosophischen Tiraden und der Hofmann in dem Auftreten und Benehmen der gekrönten Häupter".Da nun in der Judenbuche ein Hauptmoment das Jüdische ist, so wird man es nicht verübeln, daß sich, wenn auch verspätet, noch ein Kritiker meldet, an den die Dichterin nicht gedacht haben dürfte- der Jude, der Rabbiner. So sei es denn just ein westfälischer. Es ist umso ange=

brachter

⌈ Ja, es ist verwunderlich, daß überhaupt noch Keinermand auf jüdischer Seite zu der Erzählung kritisch Stellung genommen zu haben scheint, obgleich es nötig genug gewesen wäre. Ein Aufsatz von Karl Emil Franzos in der Allg. Zeitung des Judentums enthält nur den Hinweis auf eine frühere Fassung.

als in der reichen Droste-Literatur, in der gerade die Judenbuche bis auf jedes Wort zergliedert und geprüft worden ist, dieses Moment, soviel ich sehe, nicht gebührend beachtet ist. Jch behaupte; es ist in einigen Punkten unwahrscheinlich, ja unmöglich, daß sich Juden so verhalten haben sollen, wie es hier geschildert wird. Das Judentum war der Dichterin fremd, sie kannte es nur von Weitem und vom Hörensagen und hat es deshalb verzerrt wiedergegeben. Dennoch kann dies nicht verhindern, daß man seinen wahren Geist auch noch in der Verzerrung ahne. –

Die Juden, die um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Lande und in den kleinen Ortschaften Westfalens verstreut wohnten, lebten ohne Zweifel noch ganz und gar in dem Glauben und nach der strengen Ordnung des alten Judentums, dessen Grundlagen das mosaische Gesetz und seine rabbinische Auslegung sind. Es ist beinahe undenkbar, daß ein westfälischer Jude damaliger Zeit Schweinefleisch gegessen, daß er am Sabbat einen Handel abgeschlossen, ein Werkzeug berührt, einen Brief geöffnet oder eine Pfeife geraucht, also Feuer angemacht habe. Auch wo das Gelüste danach vorhanden gewesen wäre, hätte die Furcht vor der öffentlichen Meinung sowohl der Juden als der Christen es unterdrückt. Denn auch die Christen, besonders in katholischen Gegenden, erwarteten, daß der Jude nach seinem Gesetz und Glauben lebe und verachteten denjenigen, der sich etwa darüber hinwegsetzen wollte. Wir haben darüber, wenn es dessen bedürfte, fast aus demselben Jahre, in dem die Erzählung niedergeschrieben wurde, einen ~~unanfechtbaren~~ berufenen Zeugen, nämlich den damaligen Oberrabbiner Sutro in Münster, der in einer hebräischen Schrift (1836) mit Genugtuung feststellt, daß der Geist der Neuzeit in seine Gemeinden noch nicht eingedrungen sei. Und aus ungefähr derselben Zeit, in der die Geschichte spielt, einen andern, dem man in diesem Falle ausnahmsweise glauben darf, das ist kein anderer als -Voltaire, bei dem ich (Un chrétien contre six juifs, oeuvres completes, 1792 Bd.37, S.31) folgende spaßhafte Bemerkung finde: Vous nous rendriez un nouveau sérvice, si vous nous disiez, comment les Juifs qui font tout le commerce de la Westphalie, pays assez froid, où l'on ne se nourrit que de porc, n'ont pu obtenir quelque dispense de leur rabbins! (Das ist die Vorstellung, daß der Rabbiner gleich dem katholischen Geistlichen von einem Gesetz entbinden könne). Es gab eine westfälische Redensart: "Mars mettem Juden. hei het Speck freten". Inzwischen haben sich die Juden den Dispens von Voltaire selbst geben lassen. -Auf Westfalen war Voltaire besonders schlecht zu sprechen. Hier, in Brackwede bei Bielefeld, war es gewesen, wo Friedrich d.Gr. auf seiner Reise durch Westfalen ausstieg und, während er sich in das dortige Predigerhaus begab, den versammelten Bauern befahl, wohl achtzugeben, daß sein Affe, der noch

T daher er öfter an dem Lande seinen Spott und Witz auslässt. In seiner „Reise nach Berlin" heisst es: „Bald darauf durchstreifte ich die öden dürren, trostlosen, abscheulichen Heidefelder Westfahlens. In grossen Hütten, die man Häuser nennt, sieht man eine Art von Geschöpfen, die mit dem Namen Menschen beehrt werden und die mit andern Haustieren aufs freundschaftlichste zusammen unter einander wohnten. Ein genannter harter, schwarzer, klebriger Stein, der aus einer Art Roggen bereitet werden soll (Pumpernickel!) dient den Hausherren zur Nahrung" – In Candide oder die beste der Welten heisst es einmal (~~[illegible]~~): „Er hielt durch die Vorstadt St. Marceau seinen Einzug und glaubte in dem schmutzigsten Dorfe Westfalens zu sein." Der Held dieser Satire ist auf dem Schlosse des westfälischen Freiherrn Thundertentronckh geboren; die andere Hauptperson ist sein Hauslehrer Pangloss, „des grössten Philosophen Westfalens und folglich der ganzen Erde."

im Wagen säße, nicht hinausspringe. Das Wort des Königs, Voltaires große Allongeperrücke und seine Häßlichkeit ließen den Bauern keinen Zweifel; sie umringten den Wagen und trieben mit dem "Affen" ziemlich derbe Späße. Das hat Voltaire natürlich nie vergessen. Gegen die Juden aber war er Gift und Galle seit dem schmutzigen Handel mit dem Berliner Geldjuden Hirschel, wobei er eine höchst unrühmliche Rolle spielte, sodaß der König ihn ernstlich vermahnte und Lessing darauf die Verse machte: "Und kurz und gut/ Den Grund zu fassen/ Warum die List/ Dem Juden nicht gelungen ist/ So fällt die Antwort ohngefähr/ Herr Voltaire war ein größrer Schelm als er".-Die Juden Westfalens hatten also seine rachsüchtige Bosheit doppelt auszubaden.

Für gänzlich ausgeschlossen und eine psychologische Unmöglichkeit aber erklären wir es, daß das Weib des ermordeten Juden Aaron ausgerufen haben sollte: "Gerechtigkeit! Gerechtigkeit! Auge um Auge Zahn um Zahn!" Aber wie, wird man sagen, ist denn das nicht ein Wort aus dem Alten Testament, und zwar dasjenige, das wie kaum ein anderes seinen Geist atmet?

Zunächst ist es bereits eine große Naivität, wenn Schriftsteller Juden in der Sprache des Alten Testamentes reden, mit Zitaten aus demselben um sich werfen und z.B. eine jüdische Jungfrau in Versen des hohen Liedes deklamieren lassen. Es ist zwar immer nur eine recht begrenzte Anzahl solcher Worte, meist aus zweiter Hand stammender, und das Hohelied hat der Autor zu diesem Zwecke wahrscheinlich erst noch rasch überlesen. Denn die geringe Vertrautheit mit der Bibel ist ein nicht unwesentlich unterscheidendes Merkmal der deutschen Literatursprache von der englischen, der die biblischen Reminiszenzen einen eigenen Reiz verleihen. Über die Bibelkenntnis moderner deutscher Schriftsteller und Journalisten ließe sich ein ergötzliches Kapitel schreiben. "Erst neulich las ich in einem Feuilleton, er kam sich vor wie Bileams Esel zwischen zwei Heubündeln (!)- eine Kombination, die eines Wippchen würdig wäre."-Auch die Annette kann ich nicht ganz freisprechen. Sie zitiert einmal den "Bräutigam, der in die Kammer tritt". Aber in dem Psalmvers tritt der Bräutigam aus der Kammer! Selbst im Neuen Testament mag sie nicht ganz fest gewesen sein, wenn sie einmal (13/15.4.1846) von der Liebe spricht, die "wie es in dem besten aller Bücher heißt, nicht irrt, noch zürnt, noch hadert". Hingegen soll es wohl kein wörtliches Zitat sein, wenn sie einmal schreibt (Brief an Levin Schücking, 11.5.43): zu denen Gott gesagt hat, wie zum Satan im Buche Hiob: "Plag ihn, schlag ihn, zehr ihm das Fleisch von den Gebeinen, aber über sein Leben selbst sollst

du keine Macht haben". Und nicht ihr, sondern Helene Christaller, die das "Tagebuch der Annette v.Droste" komponiert hat, ist es zuzurechnen, wenn (S.156) Annette einmal "das Himmelsgestirn mit aufgehobenen Händen bittet, stille zu stehen im Tale Askalon" (! statt Ajalon) Wahrscheinlich hat sich in ihrem Unterbewußtsein der "schwarze Walfisch zu Askalon" hervorgedrängt, welches Wirtshaus erst nach dem Tode der Dichterin etabliert worden ist. Es ist ferner zu bedenken, daß Annette Katholikin war (lateinische Zitate sind bei ihr viel häufiger als solche aus der Bibel) und daß sie sich aus religiösem Feingefühl scheute, in profaner Rede Bibelworte anzuwenden, wenigstens sagt sie dies in obigem Brief an ihren frommen Freund Schlüter; und schließlich hat sie außer Briefen nur sehr wenig in Prosa geschrieben. Wenn der Jude einen Satz der Bibel zitiert, so tut er das, falls er sie gut genug kennt, in der Ursprache, denn nur in dieser hat sie für ihn den originalen Klang eines Zitates, die Übersetzung ist ihm nur eine behelfsmäßige Verdeutschung für den Unterricht (Ebenso verfährt man ja auch mit Zitaten aus den antiken Klassikern). Also wird der Jude solche Worte im Gespräch mit Nichtjuden überhaupt nicht anwenden. Erst recht nicht wird er sich, und das macht die Naivität noch größer, dabei der Übersetzung von Doktor Martin Luther bedienen. Vollkommen unnatürlich ist es nun gar, daß ein Jude ein biblisches Wort in der spezifisch christlichen Auffassung anwende.

So aber verhält es sich mit dem Ausruf des jüdischen Weibes in der Judenbuche: Auge um Auge, Zahn um Zahn! Denn nicht jüdische, sondern christliche durch die Bergpredigt im Neuen Testament aufgekommene, aber nur unter Christen populär gewordene Meinung ist es, daß dieses Wort Rache und Vergeltung lehre, erlaube und fordere, während das Christentum im Gegensatz hierzu duldende Vergebung predige: "Jhr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstehen sollt dem Übel". Erstens verbietet das Alte Testament ausdrücklich die persönliche Rache, denn so heißt es im dritten Buch Moses, neunzehntes Kapitel, Vers achtzehn: Du sollst dich nicht rächen und nicht nachtragen den Kindern deines Volkes (Luther: du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten); du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, denn ich bin der Herr. Wenn man dagegen u.a. das Verhalten einzelner biblischer Personen anführt, so muß man unterscheiden zwischen der Lehre und dem Verhalten, zwischen dem, was die Menschen taten und was sie

nach den Geboten der Religion hätten tun sollen. Wer wird behaupten, daß niemals Christen dem Gebot der Nächstenliebe zuwidergehandelt haben? Zweitens ist das Wort Auge um Auge nicht an den Beleidigten gerichtet, sondern an den Richter, wie er bei unvorsätzlichen Körperverletzungen entscheiden soll, also eine strafrechtliche Bestimmung. Drittens schreibt es nicht eine buchstäbliche Wiedervergeltung vor, sodaß wenn jemand einem andern ein Auge ausgeschlagen habe, ihm das seinige ausgeschlagen werde, sondern daß der Schaden in Geld ersetzt werde, und zwar nach genauer Schätzung.

Jn dem Buche, das ich zu Anfang angeführt habe, wird dies nach den Gesetzen der hebräischen Sprache, nach dem Zusammenhang des biblischen Textes und nach dem ganzen Geist des biblischen Strafgesetzes ausführlich bewiesen, und eine Widerlegung ist noch nicht erfolgt. Aber selbst wenn mir dies nicht gelungen wäre, würde es für das Judentum und seine Beurteilung nichts ändern, und es hat in diesem Punkte eine Apologie garnicht nötig. Für die Anwendung eines Gesetzes kommt es nämlich nicht auf seinen ursprünglichen Wortsinn an, wie ihn die wissenschaftliche philologische Exegese ermittelt, sondern auf die ihm von den befugten Autoritäten gegebene Jnterpretation und sollte sie dem Wortsinn schnurstracks widersprechen. Wenn in einem Gesetze stünde "weiß" und der Gesetzgeber selbst oder der hierzu ermächtigte Ausleger erklärte: wo in diesem Gesetze "weiß" steht, soll es schwarz besagen, so ist für die Praxis (Halacha) dies maßgebend. Da nun die jüdischen Gesetzeslehrer aller Zeiten kategorisch erklärt haben: Auge um Auge, Zahn um Zahn, besage eine vom Richter festzusetzende Entschädigung in Geld, so ist es niemals einem Juden eingefallen, das Wort in dem Sinne anzuführen, wie es das Weib des Ermordeten tut. Sondern die Dichterin imputiert ihm die eigene christliche Vorstellung von jüdischer Denkweise. Die Freiin Annette v. Droste-Hülshoff hat gewiß auch öfter Juden gesehen, etwa auf Märkten oder wenn einer als Händler auf den Hof ihres Vaters kam, aber auch nicht mehr als gesehen. Weder in ihrer Lebensgeschichte, noch in ihren Briefen, noch in ihren Werken bin ich jemals auf eine Begegnung mit Juden oder auf die geringste Anspielung gestoßen, höchstens gebraucht sie einmal das Wort "jüdisch" wie andere das Wort "jesuitisch". Die wenigen einheimischen Juden, die in höchst bescheidenen und gedrückten Verhältnissen lebten, hatten selbstverständlich keinerlei gesellschaftliche Beziehungen zu ihren Kreisen und mit der Welt draußen hatte sie keine nennenswerten Verbindungen. Sie war immer die wohlbehütete Tochter eines strengkatholischen adligen Hauses. Selbständige Studien und Urteile über das Judentum kann man von ihr nicht erwarten und die Juden in der damaligen Literatur hätten sie ihr nicht beibringen können, selbst wenn sie nicht auf dem Jndex der vornehmen Gesellschaft und nun gar der katholischen gestanden hätten.



Das westfälische Landvolk hat sie so gut gekannt, wie dies bei dem
Abstand der Schloßherrschaft und des adligen Fräuleins möglich war,
nämlich durch die Vermittlung des Gesindes und der Kostgänger der
Herrschaft, und hatte sogar für seine Fehler und Schwächen ein schar=
fes Auge, ein weit schärferes als für die ihrer Kaste; nennt sie sich
doch selbst einmal eine Bauernnatur. Jn der Tat wäre ihre dichterische
Persönlichkeit und namentlich der Erdgeruch ihrer Sprache, die selbst
für die Brüder Grimm eine Fundgrube war, nicht zu verstehen ohne die
Verwachsenheit mit dem westfälischen Boden und seinen Menschen. Aber
hinsichtlich der Juden galt auch für sie das Wort Heines: "Man glaubt
die Juden zu kennen, weil man ihre Bärte gesehen, aber mehr kam nie
von ihnen zum Vorschein, und wie im Mittelalter sind sie auch noch in
der modernen Zeit ein wandelndes Geheimnis". Auch noch in der Litera=
tur des 19. Jahrhunderts ist der Jude oft nur ein überlieferter oder
von der Phantasie geschaffener Typus, ein schriftstellerisches Requi=
sit wie der Jesuit, der Eremit, der Graf, der Engländer, die sich um
so bequemer verwenden ließen, je weniger man durch Personal- und Sach=
kenntnis geniert war. So ließ man den Juden reden und denken, wie er
nach christlicher Einbildung zu reden und zu denken hatte. Dabei em=
pfand man aber vor ihm bei aller anerzogenen Abneigung einen heimli=
chen Respekt. Denn des Gefühles konnte man sich immerhin nicht erweh=
ren, daß in diesem Volke der Ewigkeit mit dem hartnäckigen Festhalten
an seiner Art und Religion doch eine gewisse Größe stecke, daß es un=
ter dem Schutze einer höheren Macht stehe und wohl gar im Besitz ir=
gendwelcher gefährlicher Kräfte und Gaben sei. Jn einem der Entwürfe
hat die Dichterin sich notiert: die Juden zaubern, er glaubt seine
Uhr bezaubert; ein Pferdekopf schützt gegen Zauberei.

Beim einfachen Volke freilich bricht in entscheidenden Augen=
blicken das unverwüstliche Gefühl des natürlichen Menschen für Ge=
rechtigkeit und Menschlichkeit selbst gegen den Juden hervor. Auch
unsere Erzählung bietet für diesen Kampf der Gesinnungen einige Bei=
spiele. Als Kind erzählt einmal Fritz Mergel seiner Mutter: Hülsmei=
er stiehlt, er hat neulich den Aaron geprügelt und ihm sechs Gro=
schen abgenommen. Darauf antwortet sie dem Sohn: Hat er dem Aaron
Geld genommen, so hat ihn der verfluchte Jude gewiß zuvor darum be=
trogen. Hülsmeier ist ein ordentlicher angesehener Mann und die Ju=
den sind alle Schelme.- Als auf der Hochzeit der Jude den Fritz um
das Geld für die Uhr mahnt, heißt es: die Tenne tobte vor Gelächter;
manche hatten sich auf den Hof nachgedrängt.- "Packt den Juden! Wiegt
ihn gegen ein Schwein!" riefen einige. (Jn einem Entwurf hatte sich
die Dichterin notiert: Ein Jude wird gegen ein Schwein gewogen, wenn
er in der Stadt übernachtet). Aber gleich darauf wird fortgefahren:

Andere waren ernst geworden. Das ist dem Leben abgelauscht.

Noch deutlicher spiegelt sich die Zwiespältigkeit dem Juden gegenüber in "W" wieder, welche Relation in allen Stücken der Wirklichkeit getreu ist. Dort ist es ein Stück Tuch, auf das der Bursche (er heißt Hermann Johannes Winkelhannes aus Bellersen) dem Juden (es ist der Schutzjude Soestmann-Behrens, genannt Pinnes aus Vörden) noch etwas schuldig ist. Nach manchem Hin-und Herreden sagt er zuletzt: "Du verflogte Schinnerteve von Jauden, du wust mi man bedreigen, eh ick di awerst den halven Daler in den Rachen smite, will ick mi läver den kleinen Finger med den Tännen afbiten! un wann du mi noch mal kimmst, so schla ick di de Jacken so voll, dat du di Dage dines Lewens an mi gedenken sast". Und der Brotherr des Knechtes sagt zu ihm: "Ei wat wust du denn dat betalen, eck schlöge ja leiver den Jauden vörm Kopp, dat hei den Himmel vör'n Dudelsack anseihe, et is ja man'n Jaude!" Der Verlauf zeigt, daß von da nur zwei Schritte bis zum Morde sind. Später gesteht der Winkelhannes dem Gutsherrn: "Ach dat will ick na der Wahrheit er Gnaden seggen, eck wull en nich daud schlahen, sunnern men düed dörchprügeln, wie eck en averst sau an den Kragen fatte, da ritt he sick loss, un gav mi einen med sinen dören Stock, dei mi höllisch weih deihe, do schlog eck em in der Bosheit med minen Knüppel glik övern Kopp, dat he flugs tosammen stört as'n Taskenmest. Da dacht eck: nu is et doch vorbi, nu sast 'n auck ganz kalt maken". Aber bei Gericht hatte der Jude, da er sein Annotierbuch beschwören konnte und außerdem unbescholten war, doch Recht bekommen. Am Abend desselben Tages, wie er dem Förster (Schmidt) zwischen den Gärten vor dem Dorfe begegnet, hatte er ihn für seine Pfeife um etwas Feuer gebeten, welches man auch einem Juden nicht abschlagen darf. Sie kommen ins Gespräch und als der Zunder gefangen hat, sagt der Förster, dem Juden das Feuer auf die Pfeife legend:" ja, wenn du noch nach Huse wust, so mak, dat du vör de Dunkelheit dörch't Holt kümst, de Nacht meint et nicht gut med den Minschen".

Die Juden, so lehrte die Kirche, waren mit einem Fluche belastet, sie hatten den Heiland gekreuzigt und blieben in ihrem Unglauben verstockt, eine tausendjährige Gesetzgebung hatte sie entrechtet und auf die niedrigste Stufe der Gesellschaft herabgedrückt, sie waren in christlichen Landen zu widerwillig geduldeten Fremden gemacht worden, die von jedem Buben Hohn und Spott erdulden mußten und froh sein konnten, wenn es nicht zu Schlimmerem kam. Aber trotzdem würde man irren, wenn man sich das Verhältnis als einen Zustand beständiger Spannung und gegenseitiger Feindschaft dächte. Sehr viel besser als dem Juden ging es auch dem kleinen Bauern nicht, der bei einer elenden Staatsverfassung und willkürlichen Rechtspflege dem Drucke von allen möglichen Lasten und Verpflichtungen fast erlag. Mancherlei Berührungen schufen eine leidliche Nachbarschaft, und wenn nicht eine

systematische Predigt des Hasses die Judenfeindschaft wieder auf=
frischte, verstand und würdigte der Mensch den Menschen. Auch befand
man sich um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts nicht mehr im tie=
fen Mittelalter und das Zeitalter der Aufklärung mochte einen
Strahl auch in die Dörfer des gebirgigen Westfalens senden. Aus späte=
rer Zeit hat uns ein anderer westfälischer Dichter, unser Fr. W. Grim=
me, weiland Gymnasial-Direktor in Heiligenstadt, dessen 100. Geburts=
tag wir vor kurzem feierten, Vater des Orientalisten H. Grimme, eine
lehrreiche Probe gegeben, wie die Sprache der Leute ganz und gar von
jüdischen Ausdrücken durchzogen war und zum Teil noch ist, was nur bei
einem intimen Zusammenleben möglich ist. Im letzten war doch das Wesen
des alten Juden ein Charakterzug, der dem echten Westfalen, diesem
germanischsten und zähesten Volksstamme verwandt vorkommen mußte: die
Treue und zwar in der großartigsten Bewährung, die Treue gegen seinen
Gott, seinen Glauben, seine Tradition, sein Gesetz, seinen Stamm, und
sein Familienleben galt als vorbildlich.

Wie katholisch die Dichterin denkt, auch wo es sich um Juden
handelt, zeigt noch ein anderer kleiner Zug. In jener Mordnacht wol=
len zwei Kleinknechte, als sie durchs Brederholz heimkehrten, aus der
Höhe einen gellenden Schrei und ganz deutlich die Worte gehört haben:
"O weh, meine arme Seele!" Sie konnten nur an den Geist des alten Mer=
gel, der in diesem Walde spuken sollte, denken, aber die Dichterin
will, daß man es auf den zur selben Zeit ermordeten Juden beziehe,
der also gejammert habe, als wenn er ohne die letzte Ölung habe abfah=
ren müssen, eine natürlich gleichfalls ganz unjüdische Vorstellung.

Selbst an einer orthographischen Kleinigkeit wollen wir nicht vor=
beigehen. Nach einem halben Jahr bekommt der Gutsherr einen Brief von
dem Präsidenten des Gerichts in P., wonach aller Wahrscheinlichkeit
nach der verschwundene Fritz Mergel garnicht der Mörder gewesen sei.
Das Mitglied einer gefangengesetzten Bande, Lumpenmoises genannt, habe
im letzten Verhör ausgesagt, daß ihn nichts so sehr gereue als der
Mord eines Glaubensgenossen Aaron, den er im Walde erschlagen und doch
nur sechs Groschen bei ihm gefunden habe. "Leider ward das Verhör durch
die Mittagstunde unterbrochen und während wir tafelten, hat sich der
Hund von einem Juden an einem Strumpfbande erhängt. Was sagen Sie da=
zu? Aaron ist zwar ein verbreiteter Name usw.". Dieser Brief ist, viel=
leicht in unbewußter Anlehnung an einen anders gearteten in der Er=
zählung von "W", offenbar ein von der Dichterin erfundenes Kunstmittel.
Indem der Gutsherr den Inhalt durch den Amtsschreiber verbreiten läßt,
soll später niemand mehr an den Fritz Mergel als an den Mörder denken.
Ist nun schon der Mord eines Juden an einem andern Juden sehr unwahr=
scheinlich, da die gemeinschaftliche Furcht vor Nichtjuden eine Soli=
darität schaffen mußte, die eine solche Tat ausschloß, so verrät sich

die Erfindung auch durch den Namen Moises. Den Namen Mose sprachen die deutschen Juden Mausche aus, mit der Verkleinerungssilbe Mauschel, wovon das Zeitwort Mauscheln für Jüdeln. Die Form Moises kann die Dichterin nur aus ihrer nach der lateinischen Vulgata gefertigten Bibelübersetzung haben, die ebenso wie die griechische Mutterüber=setzung stets Moyses schreibt.

Die Dichterin des "geistlichen Jahres" bekundet ihre katholische Erziehung natürlich nicht bloß in der Unkenntnis jüdischer Dinge. Die Menschen ihrer Heimat, also auch der Judenbuche, sind streng katholi=sche Christen, und das Volksleben ist von Religion durchzogen, wenn sie auch die Moralität nicht gerade stark beeinflußt. Selbstverständ=lich geht jedermann regelmäßig zur Kirche und Kommunion, die Mutter Fritz Mergels ist eine fleißige Beterin und hält ihren Sohn dazu an, nichts ist ihr entsetzlicher als der Gedanke, daß der ermordete För=ster ohne Beichte und Absolution hat sterben müssen. Wenn die Erzäh=lerin daher die Geschichte mit den Worten schließt: Die Leiche (des Selbstmörders) ward auf dem Schindanger verscharrt, so folgt sie da=rin ebenso sehr der poetischen Gerechtigkeit als der strengen Volks=ansicht. Aber ein anderes in "W" erhaltenes Moment hat sie gänzlich weggelassen. Dort erzählt der wiedergekehrte Hermann Winkelhannes,wie er damals entkommen sei. Als man ins Haus kam, um ihn zu verhaften, sei er im letzten Augenblick aus dem Fenster in den Garten hinausge=sprungen und habe sich in den dichten Vizebohnen versteckt. Einmal habe sogar der gnädige Herr zum Fenster hinausgesehen, da habe er in höchster Angst das Gelübde getan, barfuß nach Werl zu wallfahren,wenn ihn niemand sähe und die Jungfrau habe ihn erhört. Als es aber Nacht geworden, da sei er leise über den Zaun gestiegen und quer durch den Garten zum Dorfe hinaus. Auf der Höhe nach dem kleinen Kiel zu habe er sich noch einmal umgesehen, da hätte er die Lichter im Dorfe ge=sehen, und die Hunde hätten gebellt, damals habe er bitterlich ge=weint und gemeint, er krieg es nun wohl seine Lebtage nicht wieder zu sehen! Und er hätte Schuhe und Strümpfe ausgezogen und sei, den Rosen=kranz betend, über die Hölzer ins Lippische hineingegangen, und den zweiten Abend sei er in Werl angelangt. Ganz früh am andern Morgen ha=be er gebeichtet und kommuniziert, und er habe noch einen halben Gul=den gehabt, den habe er der Mutter Gottes als Opferpfennig gegeben,da sei ihm ganz frisch zu Sinne geworden usw. Und als ihm einst der Drost die Geschichte mit dem Baum und den geheimen Zeichen, die die Juden darin geschnitten, erzählt, und wie sie bedeuten, daß er keines natürlichen Todes sterben solle, hat er geantwortet: "O dat sull eck doch nich denken, eck häwwe doch so lange davör Buße daen, und hawwe faste an minen Gloven halen, asse meck överreen wullen, en abtoschwören!" Zwar hängt er sich, durch ein schreckhaftes Gesicht geängstigt, nachher doch an dem Baume auf, und als man ihn da hängen gefunden, hat der Drost die Gemeindevorsteher zu sich kommen lassen und sie gebeten,

den Menschen, über dem ein ungeheures Unglück am Himmel gestanden, ein ehrliches Begräbnis nicht zu versagen und nicht darauf zu bestehen, daß er, wie sonst Selbstmördern geschieht, unter der Dachtraufe oder hinter der Kirchhofmauer eingescharrt werde, welches sie denn auch zusagten. Jn der Judenbuche war für diese Wallfahrt kein Platz, denn Fritz Mergel kehrt nicht als solcher heim, kann also auch nichts erzählen; aber sollte die Dichterin die Geschichte nicht auch deswegen so umgestaltet haben, weil ein Selbstmord nach der Wallfahrt ihrem katholischen Empfinden widersprach und seine Unwirksamkeit des Sakramentes bedeutet hätte? Wie konnte der Mann wegen einer Tat, die er gebeichtet und für die er Absolution empfangen hatte, sich hinterher trotzdem das Leben nehmen? Darum läßt sie es auch verhindern, daß Fritz nach der Ermordung des Försters beichten geht, wie er eigentlich wollte. Denn dann wäre es vielleicht nie zu dem Totschlag an dem Juden gekommen. Der Mensch ist freilich, wie "W" zeigt, nicht so konsequent wie die Kirchenlehre. "Trügerischer als irgend etwas ist das Herz und schwach (Luther: es ist das Herz ein trotziges und verzagtes Ding) wer kennt es aus? JCH, der Herr ergründe das Herz und prüfe die Nieren, dem Menschen zu geben nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Taten".- Für die Wallfahrt hat die Dichterin durch die wundervolle Szene entschädigt, wie der Wanderer Weihnachten wiederkehrt und um Mitternacht draußen auf der Höhe schluchzend das Lied mitsingt, das aus allen Hütten dringt, während die Lichter blinken.

Jst unsere Vermutung zutreffend, dann ist das religiöse Bedenken für die Komposition verhängnisvoll geworden, denn dann kann nur dieses die Einführung der rätselhaften Figur des Johannes Niemand, des Doppelgängers des Fritz Mergel, bewirkt haben- eine unstreitige Schwäche der Erzählung, trotzdem die Verfasserin gerade hierauf viel Sorgfalt verwendet hat. Sie bereitet von langer (allzu langer) Hand auf ihn vor und macht ihn dem Fritz so ähnlich, daß anfangs sogar die Mutter sie verwechselt, es wird angedeutet, daß er ein unehelicher Sohn ihres Bruders ist, er taucht hier und da wieder auf, er ist von blinder Unterwürfigkeit gegen den Vetter und flieht mit ihm, obgleich er gar keinen Grund hat, aber wenn wir am Ende sind, sehen wir, daß er nur dazu da ist, nach der Rückkehr über Fritz Mergel im Jrrtum zu lassen. Es kann zum Teil das Bedürfnis nach kunstvollerer Schürzung des Knotens sein, das Motiv, bis zuletzt eine Spannung zu erzeugen. Denn es gehört zu der Kunst der Dichterin, durch epische Ausmalung abseitigen Details abzulenken und zu retardieren, und sie hat bereits begriffen, wie es zu einer rechten Kriminalgeschichte gehört, daß man erst auf den Falschen rät. Aber dies ist zur Erklärung doch nicht ausreichend, da der Leser bereits in dem Heimkehrer am Weihnachtsabend den Fritz Mergel vor sich zu haben glauben muß. Allerdings hätte es im Dorfe anfangs eine Aufregung gegeben, aber "W" zeigt, daß

sie sich gelegt hätte und das tragische Ende dasselbe sein konnte. Aber als Fritz Mergel hätte er berichten müssen, wie in "W", und das wollte die fromme Dichterin vermeiden. Die gleiche Rücksicht auf die Beichte mag den Jesuiten Wilh. Kreiten auf die abenteuerliche, übrigens allgemein abgelehnte Vermutung gebracht haben, Fritz Mergel habe sich nicht selbst aufgehängt, sondern sei von den Juden ermordet und dann aufgehängt worden.

Wir hatten den Ausruf der Judenfrau als eine psychologische Unmöglichkeit beanstanden müssen. Wir können verfolgen, wie er sich der Dichterin erst allmählich aufgedrängt hat. Jn der ältesten Fassung erscheint nur der Gerichtsbote, in der nächsten heißt es schon: es sind die Gerichtsboten oder die Judenfrau, erst in einer dritten kommt die Frau Aarons zusammen mit dem Knecht, wird aber ohnmächtig, sodaß der Knecht berichten muß, und in der endgültigen Fassung hört sie die Erzählung stumpfsinnig mit an und unterbricht nur bisweilen mit den Worten: "Auge um Auge, Zahn um Zahn". Hätte das Weib nach dem Leben gezeichnet werden sollen, so würde sie sich anders angestellt haben: sie hätte geschrien, sich die Haare gerauft und gejammert, daß sie und ihre Kinder nun allein und ohne Ernährer dastünden, hätte seine Eigenschaften gerühmt und das schreckliche Ende beweint, das er habe finden müssen. Aber an Rache für den geschehenen Mord, um derentwillen sie sofort den Gerichtsherrn aufsuchte, hätte sie garnicht gedacht. Nicht etwa aus Sanftmut und vergebender Liebe, sondern aus zwei Gründen. Erstens einem sehr nüchternen: weil der Tote davon nicht lebendig geworden wäre. Ja! wenn es eine Menschenmacht gäbe, die das fertig brächte, dann wäre sämtlichen Juden des Landes keine Anstrengung und kein Opfer zu groß gewesen, so wie sie in Lion Feuchtwangers Jud Süß eine halbe Million Goldgulden aufbringen, um den Bedrohten vom Galgen zu retten. Denn, sagt der Talmud: wer auch nur ein Leben rettet, hat gleichsam die ganze Menschheit gerettet. Meint man aber, daß der Schrei nach Rache als eine unwillkürliche Reflexerscheinung erwartet werden müsse, so kennt man wieder die Seele des wahren Juden nicht. Er wird mit äußerster Energie darum kämpfen, daß ihm sein wirkliches oder vermeintliches Recht im Leben werde, er wird mit aller Zähigkeit zurückfordern, was man ihm genommen hat, aber er wird recht lau, wenn nicht gleichgültig dagegen sein, daß jemand bestraft werde, nur damit Strafe sei und er selber eine Genugtuung habe. Diese Gesinnung ist nicht eine der Rasse angeborene Veranlagung, sondern der Erfolg einer tausendjährigen Erziehung durch die Religion. Sie lehrte den Juden -und nicht bloß auf dem Papier-: Mein ist die Rache und Vergeltung (spricht der Herr). Wenn man sagt, das Judentum lehre einen Gott der Rache (besser würde man sagen: des Rächens), so hat man ganz recht, wenn man dem Satze nur den rechten Akzent gibt. Es darf nicht besagen, daß dem Gott des Alten Testamentes die Liebe fremd sei. Man braucht es nur wenig zu kennen, um zu wissen, wie falsch das ist; es ist erfüllt von Aussprüchen über die

Liebe Gottes. Ebenso wie man vom Neuen Testament nur wenig weiß, wenn man glaubt, seinem Gotte sei Zorn und Rache fremd. Sondern der "Gott der Rache" bedeutet: Mein ist die Rache und Vergeltung, mein und nicht dein und nicht der Menschen! Es bedeutet: es lebt ein Gott, zu strafen und zu rächen! Es lebt ein Gott, zu strafen und zu rächen! Vor ihm kann niemand leugnen, noch sich verstecken, noch entfliehen, denn er ist der Allgegenwärtige, der Allwissende, der Allmächtige und der Allgerechte. Diese Überzeugung von dem göttlichen Hüter einer moralischen Weltordnung beherrschte das Judentum derart, daß es auf die Ausübung des Strafrechtes verhältnismäßig geringen Wert legte und den Zweck des Strafprozesses weniger darin sah, einen Schuldigen zu bestrafen, als einen Unschuldigen freizusprechen. Je weniger hingegen in einem Volke Gott als eine reale Macht wirklich und lebendig empfunden wird, um so eifriger muß der Staat auf den Verbrecher fahnden und ihn bestrafen. Die Welt braucht einen Gott der Rache, und wenn nicht anders, muß es der Gott Staat sein. Der Glaube an den Gott des Rächens und der Vergeltung ist eine der kostbarsten Lehren. Nichts könnte sowohl dem Gelüste nach persönlicher Rache als Taten, die dazu reizen, gebieterischer ein Halt zurufen. Wenn also damals jemand zu den Juden von dem Mörder gesprochen hätte, so hätten sie in einem festen Glauben an ihren Gott der Rache gesagt: laßt ihn nur laufen, unser Gott wird ihn schon finden! Der rechte Jude kann also nicht rachsüchtig sein, weil er an einen Gott der Rache glaubt. Das ist das Seitenstück zu dem durch keine gegenwärtige Not zu beirrenden Vertrauen: Gott wird schon helfen.

Darüber, wie bei der Auffindung eines Erschlagenen, dessen Mörder unbekannt war, zu verfahren sei, hat die Thora ein eigenes Gesetz im einundzwanzigsten Kapitel des fünften Buches Mose. Aber diesen eindrucksvollen Akt konnten die Juden in dem westfälischen Dorfe nicht üben. Er hatte nur Sinn und Geltung in einem israelitischen Lande. Wenn ich nun auch (und bessere Kenner, die ich befragt habe, bestätigten es mir) für den Kauf und die Markung der Buche kein Beispiel weiß, obgleich doch im Mittelalter sehr oft Juden totgeschlagen wurden, ohne daß man den Mörder kannte, bin ich trotzdem geneigt, diesen Zug für echt zu halten. Er hat nicht nur innere Wahrheit, sondern ist uns auch durch "W" beglaubigt. Hier lautet die Erzählung: Der Jude lag indes auf der Totenbahre, und seine Wunden öffneten sich nicht mehr, um bei der Vorführung des Mörders zu bluten (ein bekannter germanischer Glaube). Da kamen die Verwandten und Glaubensgenossen ihn zum ehrlichen Begräbnis abzuholen, und während der Rabbiner ihn in den Sarg und auf den Wagen legen läßt, stehen der Bruder und ein paar andere Juden beim Drosten H.....n und bitten ihn nach einiger Einleitung: "Mer haben 'ne grauße Bitte an er Gnoden."-"Nun, und worin besteht die?" wendet der Droste ein. "Er Gnoden müssen's uns aber nich nehmen vor übel, da is der Baum, wobei erschlagen is unser Bruder, da wöllten mer se bitten, ob se uns wollten erlauben, in den Baum

unsre Zeichen 'nein zu schneiden? mer wollens gerne bezahlen, fordern er Gnoden nur, was se wollen haben davor!" "O das tut in Gotesnamen, soviel ihr nur wollt!" -"Nun, mer wollen ersetzen allen Schaden, verkaufen se uns gneedigst den Baum". "Ach was, schreibt daran, was ihr Lust habt, das tut ja dem Baume weiter nichts. Aber was wollt ihr denn dreinschneiden, dürfte ihr denn das nicht sagen?" fragt der Drost zurück. "Ach, wenn es er Gnoden nich nehmen wollten vor übel, da is unser Rabbiner, der soll da hineinschneiden unsere hebräischen Zeichen, daß der Morder, den unser Gott finden wird, nicht sterben soll eines rechten Daudes!".

Ebenso halten wir es für wahr, daß sich der Mörder später aufgehängt hat. Wie kamen nun die Juden zu dieser eigentümlichen Handlung und wie hat die Dichterin sie benutzt?

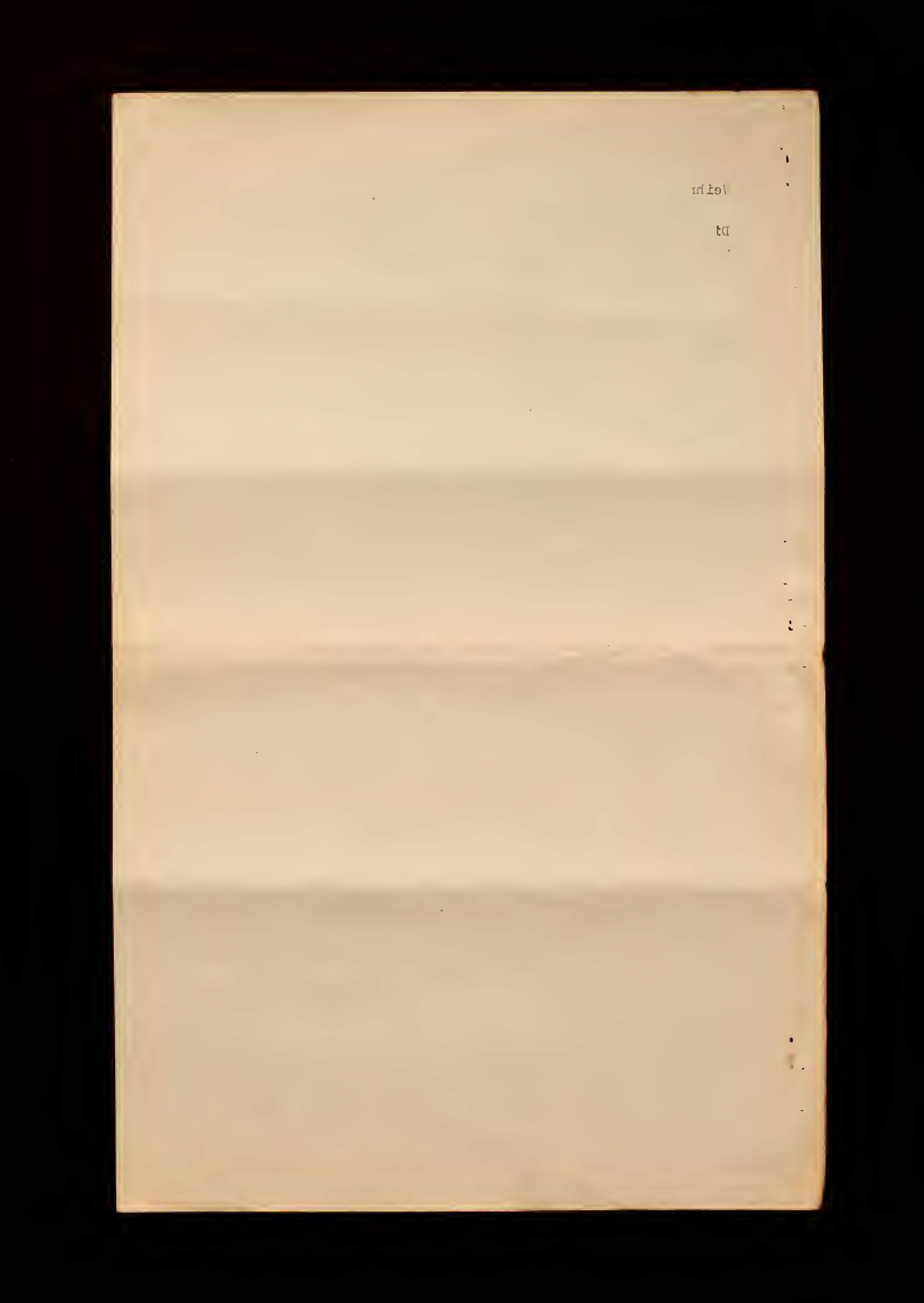
Daß die Juden sich an jenes biblische Gesetz anlehnen wollten, glauben wir nicht, denn eine so eigenmächtige Variation nach freier Phantasie ist nicht jüdisch, hätte sonst auch öfter vorkommen müssen. Vielmehr dürfte es eine Nachahmung der Marterln sein, die man vielfach in katholischen Gegenden an einer Stelle findet, wo jemand verunglückt ist, aber freilich in jüdischer Abwandlung. Die Zeichen sollen nicht den Vorübergehenden auffordern, für "das Seelenheil" des hier Ermordeten zu beten, sondern eine öffentliche am Tatort angeschlagene zum Himmel schreiende Anklage des Mörders sein, die ihn vor Gottes Gericht lädt, ein Fluch, der ihn treffen soll und dessen Erfüllung man anerkenne, wenn man einmal von dem Ende des Mörders hören wird und endlich eine Warnung vor einer Wiederholung, von der die Juden sich leicht bedroht fühlen konnten.

Wenn wir also jetzt eine Beeinflussung durch die Umgebung annehmen, so steht das nicht im Widerspruch mit dem, was wir früher bemerkten. Man muß unterscheiden zwischen Gesetzen mit göttlicher Autorität und Sitten oder Gebräuchen, zwischen ausgeprägten Glaubenslehren und dem weiten Gebiet religiös indifferenter Vorstellungen, wenn auch die Grenze bisweilen schwer zu ziehen ist. So unbeugsam die Juden in der einen Hinsicht waren, so leicht und fast widerstandlos waren sie in der andern zu jeder Zeit fremden Einflüssen zugänglich. Sie übernahmen ebenso rasch Kulturformen wie tägliche Lebensgewohnheiten anderer Völker, Trachten und Sprachen. Jhre Sittengeschichte ist übervoll an Beispielen solcher Entlehnungen.

Selbst christliche Festgebräuche wurden übernommen, aber die Nachahmung oder selbst Nachäffung ging doch niemals so weit, daß auch die damit verknüpften fremdartigen Glaubensvorstellungen Eingang fanden. Die Juden haben z.B. in der zeitlichen Nähe des Weihnachtsfestes ihr eigenes Lichtfest; allmählich haben sich damit deutsche Weihnachtsgebräuche, wie das Beschenken der Kinder verbunden, ja, es soll sogar vorkommen, daß Juden einen Weihnachtsbaum anstecken, aber auch der schwächlichste Assimilant wird dabei keine christlichen

Weihnachtsgedanken haben.

Sonach braucht uns jene Markung des Baumes nicht zu befremden. Die Dichterin nun hat das Motiv in bedeutsamer Weise ausgestaltet. Zunächst läßt sie die Juden erst dazu schreiten, nachdem alle Versuche, des Mörders habhaft zu werden, vergebens gewesen sind. Das ist wieder die falsche Vorstellung, daß der Jude auf gerichtlicher Verfolgung bestehen müsse. Jedoch konnte ihm bei der Unsicherheit seines Daseins allerdings daran liegen, daß ein Exempel statuiert wurde. Es wird sogar diesem Punkte noch ein Nachdruck gegeben, indem sich ein Jude, genannt der Wucherjoel darin besonders eifrig gezeigt habe. Dann macht sie daraus eine eigene feierliche Szene. Schweigend zieht die Schar mit dem Rabbiner an der Spitze in den Wald und kehrt nach ihrem geheimnisvollen Tun im gleichen ernsten Schweigen zurück. Hierzu dürften zwei Vorstellungen mitgewirkt haben. Religiöse Verrichtungen der Juden kamen den Christen immer geheimnisvoll und darum unheimlich vor. Auch wenn man sie mitansah, blieben sie ohne Erklärung unverständlich, und die Juden sahen fremde Zeugen ungern, nicht als wenn sie etwas zu verbergen hatten, sondern weil sie Verspottung fürchteten und weil überhaupt bei Versammlungen von Gläubigen die Anwesenheit von Fremden die Unbefangenheit und Konzentration stört und unbehaglich wirkt, wenigstens wenn für eine Minderheit solche intime Zusammenkünfte die letzte Zuflucht ihres Sonderlebens sind. So kam der Glaube auf, daß der jüdische Kultus und Ritus seiner Natur nach Geheimhaltung fordere, obgleich das Judentum absolut keine Geheimnisse kennt. Die zweite Vorstellung ist ein Vorbild, das der Droste als Westfalin nahe liegen durfte, ich meine die Fehme. Westfalen war die Heimat dieser "heimlichen Gerichte", von denen uns Jmmermann in seinem "Münchhausen" eine so lebendige Schilderung gegeben hat und wir das letzte Zeugnis allhier zu Dortmund täglich vor Augen haben können; die Fehmlinde gegenüber dem Hauptbahnhof, die freilich nur der vor einigen Jahren umgepflanzte Schößling der alten Fehmlinde ist. Der Dortmunder Freistuhl war der berühmteste und befand sich vor alters "uff dem Markte neben dem Rathuse". Das Fehmgericht ist zwar seit "Götz v. Berlichingen" ein beliebtes Motiv in den Ritter-und Räuberromanen, aber durch Jmmermann hatte es einen neuen Auftrieb bekommen; daß dies auch auf die Annette eingewirkt hat, möchte ich annehmen, wenn ich lese, wie der Dichterin ihr Freund Professor Schlüter als Antwort auf die Mitteilung ihres Planes, ein Buch über Westfalen zu schreiben, wo auch die bewußte Erzählung von dem erschlagenen Juden hineinkommen sollte, u.a. antwortet: "Aber Kind, Sie haben ja einen fürchterlichen Rivalen an Jmmermann, der eben im Münchhausen Westfalen schildert und Furore macht. Also glaube ich, dem berühmten Feinde sehen Sie erst ins Auge und lesen gleich seinen Münchhausen, aber <u>gleich.</u> Vielleicht wirft Sie das in die rechte Bahn usw." Daß sie den Rat des Freundes befolgt



und das Buch, das sie wie kaum ein anderes interessieren mußte, wirk=
lich "gleich" gelesen hat, wird kaum jemand bezweifeln. Es wäre nun
eine eigenartige Genugtuung für die Juden, wenn ihnen hier eine Art
Fehmgericht beigelegt würde, denselben Juden, über die im Fehmgericht
des Oberhofes auf die Frage des Freigrafen:

Jch biete, zu sagen mir:
Sind Notschöffen allhier?
Oder Mann, die nicht wissen?
Das sage mir beflissen!

der Fronbote Bescheid gibt:

Alle Mann sind wissend und gerecht,
Weder Notschöffe, weder Juden, weder Knecht.

Wie dem auch sei, volles Eigentum der Dichterin ist die Jnschrift.
Jn "W" ist nur von (hebräischen) Zeichen die Rede. Der Dichterin
aber war der Text äußerst wichtig und sie hat sich genug damit ge=
plagt, Der Wortlaut, den sie haben sollte, stand ihr von vornherein
fest: Wenn du dich diesem Ort nahst (oder: der Mörder sich naht), so
sollst du (oder: soll er) binnen drei Tagen eines schlimmen (oder:
gewaltsamen) Todes sterben. Nun galt es noch den hebräischen Text
dafür zu beschaffen, und ihre Bemühungen darum sind rührend. Jn der
Handschrift, die mir Herr Dr. Schulte-Kemminghausen zeigte, befinden
sich am Rande einer Seite Zeichen, zu deren Enträtselung man ihn ~~von der Universität Münster~~ an mich gewiesen hatte. Die Hieroglyphen wa=
ren nicht schwer zu entziffern. Sie erwiesen sich auf den ersten
Blick als ein Alphabet der (sogenannten) jüdischen Kurrentschrift, de=
ren sich die Juden zur Zeit unserer Großväter allgemein bedienten und
im Osten noch heute bedienen. Erheiternd aber war, daß darunter Buch=
stabe für Buchstabe zur Erläuterung das deutsche Alphabet stand, ob=
gleich es eine ganz andere Reihenfolge hat. Wahrscheinlich hat sich
die Annette das jüdische Alphabet von irgend einem Juden aufschrei=
ben lassen, um die ihr von anderer Seite gelieferte Jnschrift auch
selber lesen zu können. Dann war ihr aber wenig gedient, da deren
Buchstaben als sogen. "Quadratschrift" andere Formen haben. Was nun
den Text der hebräischen Jnschrift anbetrifft, so habe ich dem Herrn
Herausgeber (der meine Antwort gewissenhaft wiedergegeben hat) er=
klären müssen, daß sie (wer weiß von welchem angehenden christlichen
Theologen geliefert), eine stümperhafte Stilübung ist. Sie ist ganz
unhebräisch konstruiert und schon das ist schülerhaft, daß sie mit
Vokalen versehen ist, was für den, der Hebräisch versteht, unnötig
ist und gemeiniglich nur bei dem Druck der Bibel und von Gebetbüchern
Brauch ist. Aber schuld ist die Dichterin, weil die Jnschrift von
vornherein unhebräisch und unjüdisch gedacht ist, ja überhaupt keine
Vernunft hat. Sie redet den Mörder an, als wenn er (ein westfälischer
Bauernknecht!), der sich zudem in weiter Ferne befindet, hebräisch
verstünde! Aber es soll auch die Vernunft garnicht sprechen, sondern
die Dichterin rechnet mit einem irrationalen Faktor, dem volkstümli=
chen Aberglauben: "Juden zaubern". Das Ganze soll eine Art magischer

Beschwörung sein. Dazu gehört von uraltersher, daß die gebrauchten Formeln und Worte unverständlich sind. Je fremdartiger das Abracadabra klang oder aussah, um so wirksamer konnte es sein. Daher war Hebräisch, das die Menge nicht verstand und das doch als Ursprache der Bibel von einer geheimnisvollen Heiligkeit umwittert war, zudem in seltsamen Zeichen geschrieben wurde, schon bei den gnostischen Beschwörern der ersten christlichen Jahrhunderte beliebt. Höchst bezeichnend ist auch die Notiz in dem einen Entwurf: „die Juden kaufen den Baum, worunter Aaron erschlagen ist und schneiden unter allerlei Zeremonien die Worte ein". Jn der Ausführung hat die Verfasserin auf die "Zeremonien" verzichtet, sicherlich weil sie keine anzugeben wußte, und auch ich wüßte es nicht. Ein bewußter, beinahe raffinierter Kunstgriff, um magisch zu wirken, jedenfalls von Menschenkenntnis zeugend, ist es auch, daß die Verfasserin den hebräischen Satz nicht nur abdrucken läßt, sondern auch daß sie die Übersetzung bis an das Ende verschiebt. So starren den Leser zunächst die unbekannten Zeichen geheimnisvoll an, bis am Schlusse die Lösung erfolgt. Mir ist kein anderes Werk der deutschen schönen Literatur bekannt, wo einem plötzlich eine ganze hebräische Zeile entgegenspringt. Umso schlimmer sind die ihrer ungewohnten Setzer damit umgesprungen. Jn der Jnsel-Ausgabe z.B zähle ich in den zehn Wörtern nicht weniger als zwanzig Druckfehler. Dieser Zug in der Geschichte ist nun eine noch gröbere Verkennung des Jüdischen als der Ausruf "Auge um Auge, Zahn um Zahn". Die Juden haben zwar einen Rabbiner, aber von Religion und Gott ist bei ihnen mit keinem Worte die Rede; sie werden der christlichen Seite vorbehalten, obgleich auf ihr die Mörder sitzen. Die Moral der Juden ist ein wütender Rachedurst und ihre Religion der Hokuspokus einer magischen Bannung und Beschwörung.

Aber einigermaßen wird dies durch den entscheidenden von der Dichterin erfundenen Zug gutgemacht: daß der Mörder sich an ebendieser Buche aufhängt. Damit ist der Moral dieser Geschichte auch eine echte volkstümliche Fassung gegeben und hierauf beruht, unbeschadet der künstlerischen Vorzüge der Erfindung, Charakteristik und Sprache, die tiefe Wirkung, der sich kein Leser der Erzählung entziehen kann. Nur hätte sie nach jüdischer Denkweise nicht die Wirkung eines Zaubers, sondern die Erfüllung einer prophetischen, d.h. von religiös-sittlichem Pathos getragenen Drohung sein sollen. Denn ihr Fazit ist: Schicksal ist Vergeltung. Die Jdee der Vergeltung ist der gesamten Menschheit angeboren. Das moralische Bewußtsein verlangt, daß jede Tat, gute wie böse, nach ihrem Werte belohnt oder bestraft werde, insbesondere, daß der Missetäter nicht frei ausgehen dürfe und ist erst befriedigt, wenn die Strafe genau der Tat entspricht und damit die von dem Verbrecher gestörte Harmonie der sittlichen Weltordnung wiederhergestellt ist. Dies ist die Weisheit aller Völker, die sich am

[Handwritten margin note:] Nach jüdischer Denkweise hätte sie freilich nicht die Wirkung eines Zaubers sondern der Erfüllung einer prophetischen d.h. von religiös-sittlichem Pathos getragenen Drohung sein sollen!

kürzesten und schlagendsten in ihren Sprichwörtern ausdrückt. Dieser Gedanke hat auch das Strafrecht bestimmt. Bis an die Schwelle der neueren Zeit galt unbestritten als Zweck der Strafe die Vergeltung. Sie ist auch heute noch keineswegs aufgegeben, und es ist immerhin bemerkenswert, daß in der modernen Rechtswissenschaft, wenn ich richtig orientiert bin, die Vertreter dieser Strafrechtstheorie meist Katholiken sind. Das klassische Volk des Vergeltungsgedankens aber sind die Juden mit ihrem Alten Testament. Jn ihm stehen die ehernen Worte: Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden - wie er getan, so soll ihm wieder getan werden, und in diesem Sinne darf man allerdings als die schneidendste Formulierung das Wort anführen: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn! Nicht für die menschliche Justiz, die garnicht fähig ist, genaue Vergeltung zu üben und die mit der Talion (wie der Kunstausdruck lautet) nur zu unvernünftigen und unmenschlichen Grausamkeiten gelangen würde, auch nicht für persönliche Rache, die aus Egoismus und im Affekt handelt und kein Maß hält. Dies ist das Abstoßende an Shylock, der wider das alttestamentliche Wort: "wenn dein Feind fällt, freue dich nicht und ob seinem Sturze juble nicht dein Herz" nur sein Mütchen kühlen will und auf seinen Schein pocht. Sondern als der mitten ins Gewissen treffende Wahlspruch eines erhabenen Weltgesetzes.

Die Strafe ist aber erst dann Vergeltung, wenn sie als eine genau innere Beziehung zu der Tat empfunden wird, und dafür verlangt die menschliche Natur äußere Parallelen als sinnfällige Bestätigungen oder begrüßt sie doch mit Befriedigung. Dazu gehört z.B., daß die Strafe mit demselben <u>Werkzeuge</u> vollzogen wird, mit dem die Tat verübt worden ist, ein Motiv, das von Dichtern und besonders Dramatikern vielfach angewendet worden ist. Ferner, daß <u>die Strafe an dem Ort der Tat erfolgt</u>. Dies ist eindrucksvoller als etwa das gleiche <u>Datum</u>, wofür sich ebenfalls aus vielen Literaturen Beispiele anführen lassen. Denn die Zeit kann man nicht sehen und die Übereinstimmung der Daten ergibt sich erst aus einer Reflexion. Aber der Schauplatz bringt die Tat wieder lebendig vors Auge und blickt vorwurfsvoll Sühne heischend an; ebenda wo die Erde druch eine Missetat befleckt worden ist, soll ihre Reinigung erfolgen.

Der wahre Grund liegt tiefer; weil sich das Gefühl aufdrängt, daß solche Gleichheit und Entsprechung beabsichtigt sein müsse und einen bewußten Plan enthülle. "Das ist der Finger Gottes!" Am Ende hingezeichnet weist er beredt auf den Anfang hin und läßt die Gedanken den Weg dorthin zurücknehmen-zu heilsamer Belehrung. So wie die Verantwortlichkeit und Strafbarkeit einer Handlung durch den Willen und die Absicht der Persönlichkeit begründet wird, so ist das Leiden dafür erst dann in vollem Sinne eine Strafe, wenn es nicht bloß der automatische Gegenschlag einer blinden Kraft ist, sondern als von einem Richterstuhl aus, von einer Persönlichkeit verhängt empfunden wird, von

einem allwissenden und allgerechten Richter.

Es ist kein Aberglaube, daß der Täter wie magisch von dem Orte seiner Tat angezogen wird. Es ist eine den Kriminalisten wohlbekannte und von ihnen in Rechnung gezogene tatsächliche Erfahrung, daß ~~der~~ Verbrecher den unwiderstehlichen Zwang fühlen, zu dem Ort ihres Verbrechens zurückzukehren. Das moralische Gesetz der Vergeltung ist also selbst in seinen Modalitäten nur ein Echo aus der Seele des Verbrechers.

Das beste Beispiel für die Verlegung des Gerichtes an den Schauplatz der Missetat bietet das Alte Testament. Wir lesen in den Büchern der Könige: Als der König Ahab durch eine schurkische von seinem Weibe Jsebel eingefädelte Jntrigue seinen Nachbar Nabot ums Leben gebracht hat und hinabsteigt, um den Weinberg zu "erben", nach dem ihm der Sinn gestanden hatte, da schickt Gott ihm den Propheten Elia entgegen, daß er also zu ihm rede: So hat ER gesprochen: Gemordet hast du und hast auch schon geerbt?! So hat ER gesprochen: An der Stätte, wo die Hunde das Blut Nabots leckten -da sollen die Hunde dein Blut lecken, auch deins! und so geschah's. Ahab fällt in der Schlacht, "sie kamen nach Samaria und begruben den König in Samaria, und als man den Wagen am Teiche von Samaria spülte, leckten die Hunde sein Blut auf". Auch über das Weib Ahabs war der Gottesspruch ergangen: Auf dem Acker von Jesreel sollen die Hunde das Fleisch der Jsebel fressen. Und die Schlacht, in der ihr gleichfalls gottloser Sohn Joram fällt, findet gerade in der Nähe des Ackers Nabots statt. Da spricht Jehu der Sieger zu seinem Wagenlenker: Lad auf und wirf ihn auf das Ackerfeld Nabots, nach dem Worte Gottes, daß ihm auf diesem Acker vergolten werden soll. Aus der neuesten Geschichte könnte man an den "Frieden" von Versailles denken, wenn die Wahl dieses Schlosses und desselben Spiegelsaales, in dem einst das Deutsche Reich proklamiert wurde und jetzt aufs Tiefste gedemütigt werden sollte, eine göttliche und vorhergesagte Fügung gewesen wäre und nicht vielmehr die ausgeklügelte Bosheit des französischen Shylock ~~Clemenceaus~~, wobei die anderen Größen den kleinen Gott wohlwollend gewähren ließen; eine Nachahmung Napoleons, der während des Kongresses zu Erfurt mit deutschen Fürsten eine Hasenjagd veranstaltete -auf dem Schlachtfeld bei Jena.

Zum Wesen der göttlichen Vergeltung gehört ferner die Ökonomie in ihrer Vollstreckung. Sie ist mit ihren Mitteln von äußerster Sparsamkeit. Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein -seine Missetaten fangen den Bösewicht und mit den Stricken seiner Sünde wird er festgehalten- wer einen Stein in die Höhe wirft, wirft ihn sich auf den Kopf -wer eine Falle stellt, wird in ihr gefangen. Beliebt ist das Bild: die Handlung kehrt zu dem Täter oder auf sein Haupt zurück. Die Strafe ist also ebender Pfeil, den der Täter abgeschnellt hat, nicht erst ein anderer. Dem Schuldigen selbst wird das Gericht und die Exekution übertragen, er ist sein eigener Richter, Büttel und Henker.

T Ein biblisches Beispiel, wie ~~ein Holz~~ der Baum, an dem ein Bösewicht einen Unschuldigen aufzuhängen gedachte, für ihn selber zum Galgen wird, ist Haman. Daran brauchte die Dichterin bei der Judenbuche nicht zu denken, da die vorgefallene Geschichte das Motiv darbot. Aber für diese Ballade gibt es ein Vorbild, das sie sicher benutzt hat. Die Ähnlichkeit ist zu frappant. Es ist ein Gedicht des Antipatros aus Thessalon in der griechischen Anthologie und lautet:

Als im Meere das Schiff sich zersplitterte kämpften der Männer
zwei um ein Brett. Nur Eines bot sich den Streitenden dar.
Und Pytagoras schlug den Pisistratos. Magst du es tadeln?
Galt's nicht Leben? Und doch ahndete Dike die Tat.
Jener entschwamm; den packte der Hai, so redet die Allmacht
Strafender Furien nicht, selbst in den Wellen des Meers.

Aus der griechischen Anthologie waren schon vor der Droste deutsche Übersetzungen erschienen so in einer Auswahl von Herder in den „zerstreuten Blättern". ~~Diese enthält~~ Unser Gedicht befindet sich nicht darunter. Wohl aber bei Fr. Jacobs, Tempe 1803 Bd II S. 42 und erst verbessert in „Leben und Kunst der Alten" Bd II 1824 S. 141. Aus ihr ist obige Übersetzung. Dieses Buch konnte die Droste sehr wohl kennen. Es ist für [illegible] Freunde des klassischen Altertums [illegible] 1823 [illegible] einer Dame (der Gräfin v. B...) gewidmet. Annette aber hat sich diese Freundschaft bewahrt, nachdem sie mit ihren Brüdern zusammen auch in den klassischen Sprachen Unterricht genossen hatte. — Wie ihre eigenwillige (oft bizarre) dichterische Phantasie den mäßigen Stoff ausgestaltet hat, liegt auf der Hand, und ihre Vergeltung nach biblischer Art ist noch etwas anderes als die Dike des kümmerlichen griechischen Epigonen.

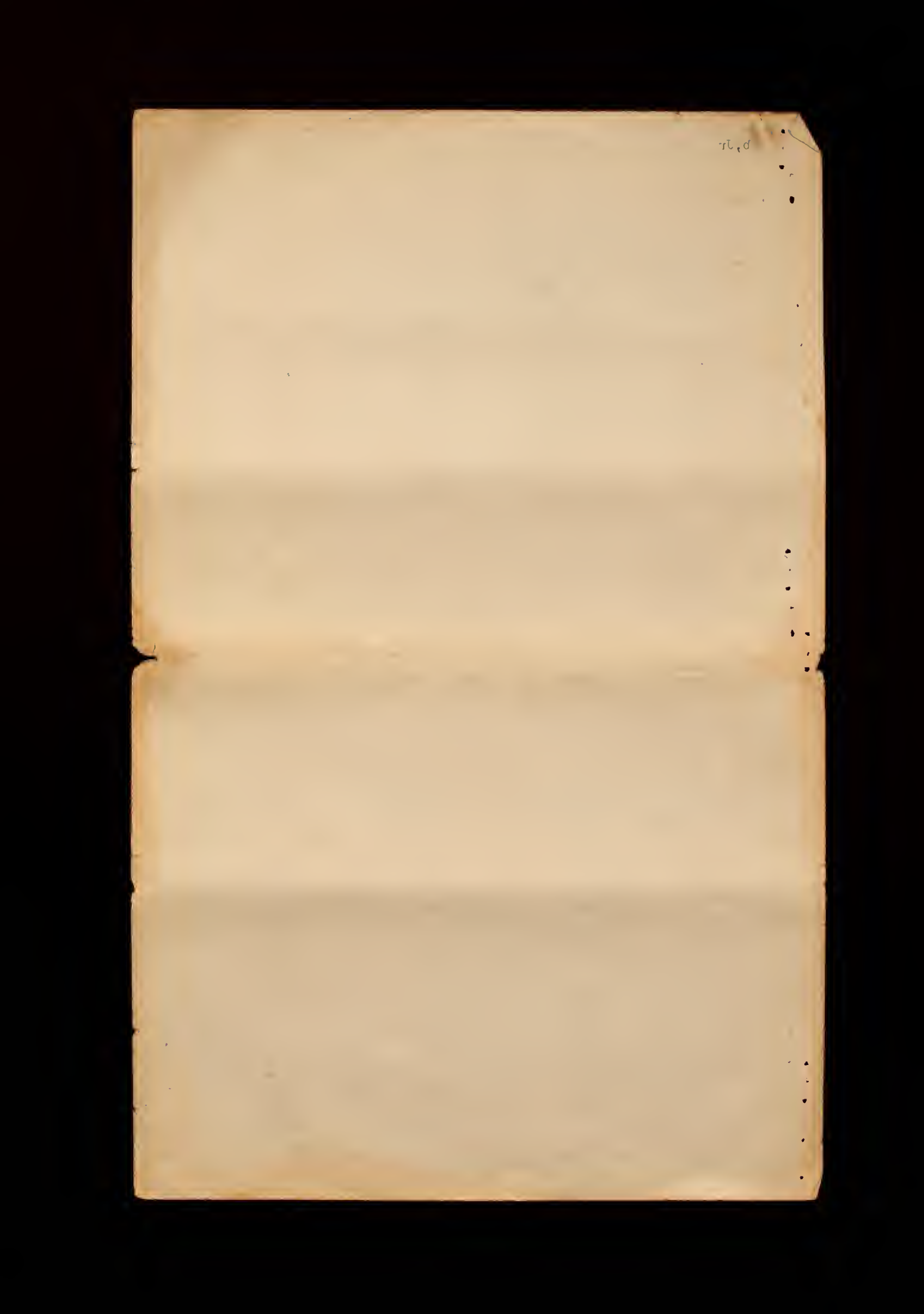
Auch das ist eine echt israelitische Vorstellung. Es ist sogar eine Me= thode der Propheten, daß sie den Missetäter, ohne daß er es merkt, sich selbst das Urteil sprechen lässt, sodaß er sich nicht beklagen kann. Das packendste Beispiel ist die Geschichte, die der Prophet Natan dem König David von dem Reichen und dem armen Manne vorträgt, dem jener das ein= zige Schäfchen weggenommen hat, und als der König entrüstet auffährt: Der Mann ist des Todes schuldig, da schleudert ihm der Prophet das nie= derschmetternde Wort ins Gesicht: Du bist der Mann! -

Wenn also die Dichterin in der Judenbuche es einrichtet, daß der Mörder sich selbst richtet und an demselben Baume aufhängt, unter dem er gemordet und den die Juden gezeichnet haben, ein Zug, den "W" noch nicht kennt, so hat sie damit dem Vergeltungsgedanken eine alttestament liche und zugleich allgemein verständliche Ausprägung gegeben. Kam schon der Stoff ihrer Vorliebe für das Düstere entgegen, so hat sie ihn mit der Kraft und Kunst biblischer Erzählung gestaltet. Die schlicht berichteten Ereignisse sprechen selbst für den inneren Zusammenhang von Tat und Vergeltung. Fritz Mergel richtet sich selber und er selber hat seinen Galgen errichtet. Noch nach mehr als zwanzig Jahren und aus wei= ter Ferne hat es ihn magisch dorthin gezogen und immer wieder umkreist er den Ort seiner Tat. Demselben Gedanken hat die Dichterin noch einmal und noch zugespitzter Ausdruck gegeben in einer Ballade, der sie gerade= zu die Überschrift "die Vergeltung" gegeben hat. Auf einem Schiffe be= findet sich ein Kranker, dessen Blicke, während er daliegt, auf der In= schrift eines Schiffsbalkens ruhen: Batavia. Fünfhundertzehn. Das Schiff scheitert und der Kranke klammert sich an einen Balken, auf dem er sich durch die Wellen tragen läßt. Schon ist er dem Strande nahe, da wird er von einem anderen Passagier, der in einer morschen Kiste schwimmt, von seinem Balken gerissen und versinkt. Der andere wird von einem Piratenschiff aufgenommen. Drei Monate später strandet das Kor= sarenschiff und die Seeräuber sollen an dem dicht am Meere aufgerichte= ten Galgen aufgehängt werden, darunter auch der Passagier, der vergeben seine Unschuld beteuert und darum schließlich an Gott verzweifelt und ihn lästern will. "Und als er in des Hohnes Stolze/ Will starren nach den Ätherhöhn/ Da liest er auf des Galgens Holze/: Batavia. Fünfhundert= zehn." Einfacher in dem Gedicht "Der Heidemesser" : Der Mann war schlecht/ er maß nicht recht/ drum mißt er die Stätte/ mit glühender Kette/ von alters bis zum Ende der Welt./ Tu immer, mein Söhnchen, was Gott gefällt.- So wird in unzähligen Beispielen der jüdischen Hagada aber auch der andern Literaturen in der Art der Strafe die Art des Ver= gehens wiedergefunden. Man wird bestraft, womit man gesündigt. "Mit dem Maße, mit dem der Mensch gemessen hat, wird ihm wiedergemessen", ein Satz, der ja auch im Neuen Testament wiederkehrt. Dem Gedanken der Ver= geltung wird die Jnschrift zwar dadurch gerecht, daß sie teilweise den dem Worte "Auge um Auge" gleichartigen Satz "wie er getan, so werde ihm wiedergetan" benützt. Aber zunächst durfte sie nicht mit Wenn oder

(was im Hebräischen strenger unterschieden wird) Wann beginnen. Damit wird die Strafe von einem späteren Verhalten des Täters, wenn nicht von einem Zufall abhängig gemacht. Denn wie, wenn er nicht an diesen Ort kam? Jm Sinne der magischen Beschwörung hätte ihm vielmehr geweissagt werden müssen, daß er unweigerlich wieder an dieser Stelle erscheinen werde. Andrerseits durfte es nicht (unhebräisch) heißen: Es wird dich treffen. Das ist die Auffassung von einer unpersönlichen Schicksalsmacht, nach der man sagt: ES rächt sich. Der Hebräer sagt: ER rächt -nicht sich, sondern den Verletzten und das gekränkte Recht. Wie viel echter ist auch hierbei "W", in dem es heißt: daß der Mörder, den unser Gott finden wird, nicht soll sterben eines rechten Daudes! Endlich würden sich die Juden mit einer solchen Jnschrift anmaßen, Gott die Art seines Strafgerichtes vorzuschreiben. Der Prophet Elia konnte allerdings den schmachvollen Tod auf derselben Stelle weissagen, denn es war ein Gottesspruch, mit dessen Verkündigung er beauftragt war. Auch dies besagt das Wort: Mein ist die Rache und Vergeltung; nur JCH weiß und vermag zu rächen und zu vergelten.

Wäre ich damals der Rabbiner gewesen und hätte die Jnschrift abzufassen gehabt, so hätte ich ihr etwa folgenden Wortlaut gegeben: Unter diesem Baume ist der Aaron, Sohn des N.N., erschlagen aufgefunden worden; es ist nicht bekannt geworden, wer ihn erschlagen hat. Unser Vater, unser König! räche vor unseren Augen das vergossene Blut deines Knechtes!- Das wäre eher jüdisch geredet.

Erwähnt werden mag schließlich noch, daß der Baum im Mankuskript ursprünglich eine Eiche war, dann hat die Dichterin das Wort durchgestrichen und dafür Buche gesetzt. Was mag sie dazu veranlaßt haben? Nun schreibt sie in einem Briefe von dem Selbstmord des alten Jan zu Hülshof, der sich (an einer Buche) aufgehängt habe, nachdem er schon den ganzen Sommer "verstreut" d.h. tiefsinnig gewesen war, und die Schilderung erinnert so lebhaft an die Auffindung Fritz Mergels in der Judenbuche, daß schon der Herausgeber der Briefe (Hermann Cardauns) darauf aufmerksam macht. Da der Brief vom 5./7. Sept. 1842 ist, die Judenbuche aber schon im April bis Mai 1842 im Morgenblatt erschienen war, so ist der Brief offenbar von der Erzählung, die Annette soeben gedruckt gelesen hatte, beeinflußt. Aber die Buche hier wie dort? Das wäre eine richtige westfälische "Vorgeschichte" (second sight), wie denn auch die Annette eine "Spoekenkiekerin" war! Aber wir ziehen eine rationale Erklärung vor. Der Alte hatte sich an der schönen alten Buche am "Haidteich" erhenkt. Sie muß der Dichterin schon früher gefallen haben, sodaß sie sie auch für Fritz Mergel vorzog. Übrigens kennt Woeste (Wörterbuch der westfälischen Mundart) ein Wort "Judeneken", so werden zu Brakel bei Paderborn (wo unsere Geschichte spielt!) die größten und ältesten Eichen genannt". Leider führt W. keinen literarischen Beleg an. Wir können also auch nicht feststellen, wie alt das Wort ist, wodurch es aufgekommen ist und ob die Dichterin es bereits vorfand und durch die Buche und deren Geschichte verdrängen



wollte. Heute wird jedenfalls bei Brakel die Judenbuche gezeigt.

Ein Sittengemälde wollte die Dichterin mit der "Judenbuche" geben. Sie hält als Tochter eines adligen Gutsherrn ihren Landsleuten einen Spiegel vor, wohin ungesetzlicher Sinn und die Verachtung von Recht und Obrigkeit führt. Darum die ausführliche Schilderung des Werdegangs von Fritz Mergel und eines widergesetzlichen Treibens, das die Jugend verdirbt, mit Forstdiebstahl anfängt und mit Mord und Totschlag endet. Und zwar soll an dem gering geachteten Leben dessen Heiligkeit gelehrt werden. Es ist auch ein Christ ermordet worden, der Förster Brandes, und es ist wieder eine vergeltende Fügung, daß gerade der Sohn den Selbstmörder auffindet. Aber diese Sache war im Sande verlaufen und erst auf dem Wege über den Juden wird auch dieser Mord gerächt. Damit wird trotz der mangelnden Kenntnis jüdischer Denkweise die Erzählung des christlich-germanischen, westfälischen Edelfräuleins im Grunde und wider Willen eine Huldigung für das Volk des Alten Testamentes und seinen Gott der "Rache" und Vergeltung. Der Jude vor andern ist dazu berufen, an ihn zu appelieren: Schaffe Sühne deinem Volke, das DU erlöst hast und dulde nicht Vergießung unschuldigen Blutes!" Die andern aber, sollen es hören und sich fürchten". Aus der Verzeichnung und Trübung durch Aberglauben leuchtet doch die strenge Wahrheit biblischer Lehre hervor und ergreift und erschüttert den Leser.

Die Menschen aber mögen sich hüten, zu rächen und zu richten, Menschen, die vielleicht selber des Vorurteils geheimen Seelendieb in ein junges Herz haben einschleichen lassen und das beschränkte Hirn verwirrten. Das besagen die schweren Verse, die Annette v.Droste der Erzählung vorgesetzt hat:

Wo ist die Hand, so zart, daß ohne Jrren
Sie sondern mag beschränkten Hirnes Wirren?
So fest, daß ohne Zittern sie den Stein
Mag schleudern auf ein arm verkümmert Sein?
Wer wagt es, eitlen Blutes Drang zu messen,
Zu wägen jedes Wort, das unvergessen
Jn junge Brust die zähen Wurzeln trieb,
Des Vorurteils geheimen Seelendieb?
Du Glücklicher, geboren und gehegt
Jm lichten Raum, von frommer Hand gepflegt,
Leg hin die Wagschal', nimmer dir erlaubt!
Laß ruhn den Stein- er trifft dein eigen Haupt!

Dortmund im Juni 1931.

-

zugedacht meiner Schwiegertochter Annette Jacob, die eine Tochter des Dichters Jakob Loewenberg, der, in Niederntudorf bei Paderborn geboren, ein Landsmann der Dichterin Annette von Droste war; nach ihr hat er seiner Tochter den Namen gegeben

